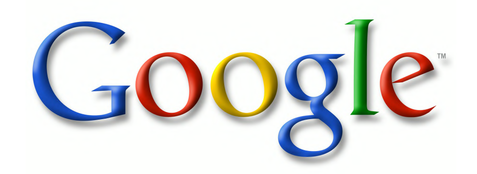
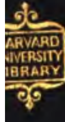
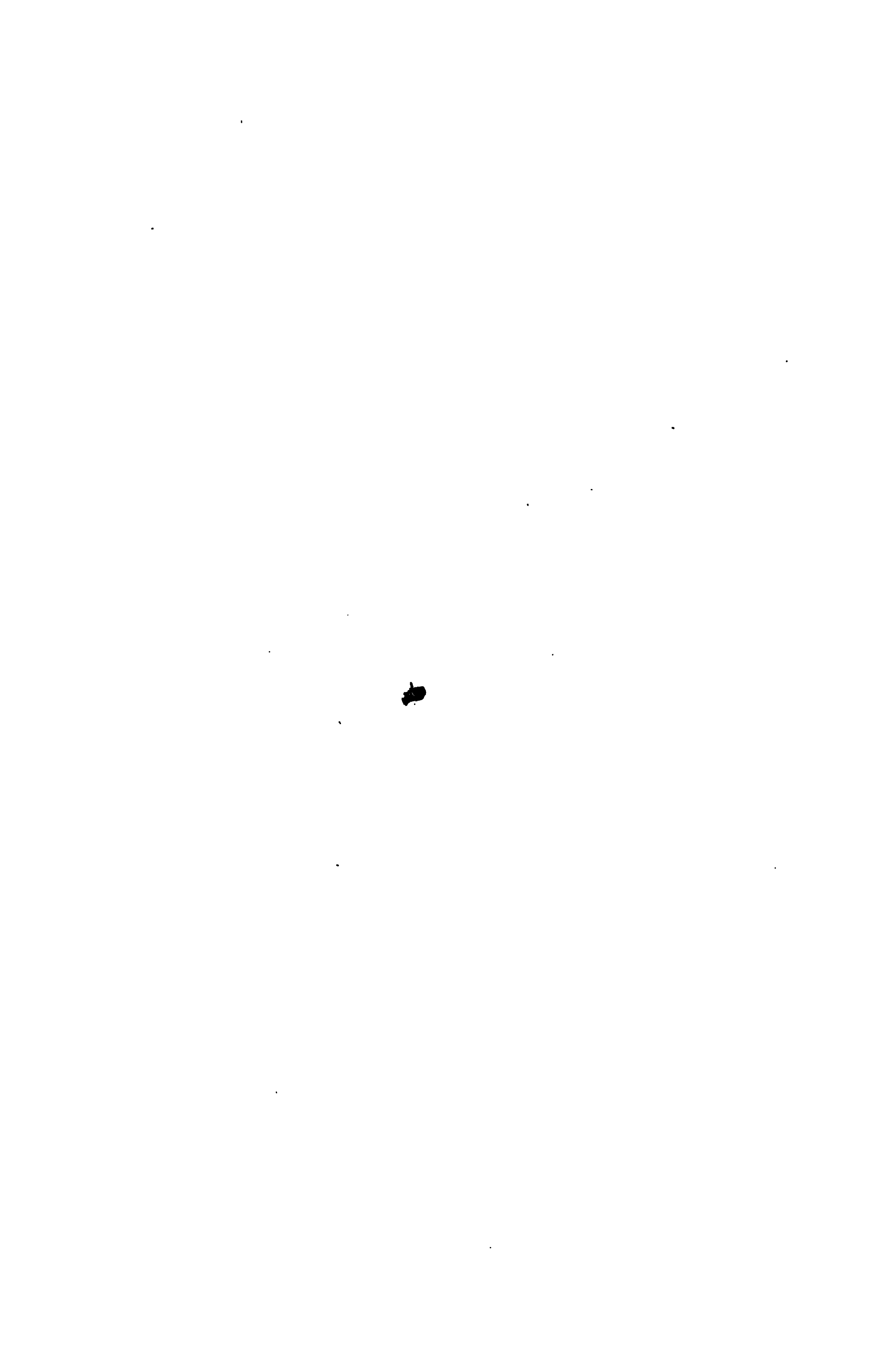



ARVARD
NIVERSITY
IBRARY





Der

Begriff der Seele bei Plato.

Eine Studie

von

E. W. Simson.

Als Preisschrift gekrönt mit der goldenen Medaille von der historisch-philologischen Fakultät der Kaiserlichen Universität Dorpat.



Leipzig,
Verlag von Duncker & Humblot.
1889.



Der

Begriff der Seele

bei Plato.

Eine Studie

von

E. W. Simson.

Als Preisschrift gekrönt mit der goldenen Medaille von der historisch-philologischen Fakultät der Kaiserlichen Universität Dorpat.



Leipzig,
Verlag von Duncker & Humblot.
1889.

Seinen Eltern

widmet dieses Werk als ein Zeichen seiner Dankbarkeit
und Verehrung

der Verfasser.



Vorwort.

Von verschiedener Seite aufgefordert übergebe ich hiermit die nachstehende Arbeit dem grofsen Publikum.

Obwohl an mich das Ansinnen gestellt ist, die einzelnen Teile weiter auszuführen, so habe ich doch aus mehrfachen Gründen dem nicht Folge geleistet: einmal hätte ich in solchem Falle die Schrift nicht als dieselbe bezeichnen können, die sich einer so ehrenden Anerkennung erfreut hat; andererseits — und das war der gewichtigste Grund — habe ich vielfach beobachtet, dafs gerade der voluminöse Umfang der philosophischen Schriften es ist, welcher das gröfsere gebildete Publikum davon abschreckt, sich mit ihnen bekannt zu machen. Drittens endlich waren vielfache andere Arbeiten an mich herangetreten, die es mir unmöglich machten, meine Zeit einer weiteren Ausarbeitung dieses Stoffes zu widmen.

Einige Worte nur noch über die Art der Abfassung.

Bei dem monographischen Charakter nachstehender Schrift mufs der Umfang derselben auf den ersten Blick wohl wunder nehmen. Man bedenke aber den Gegenstand. Es ist überhaupt eine schwierige und gefährliche Sache,

aus einem System einen Teil herauszureifsen und ihn für sich zu betrachten. Gilt diese Wahrheit irgendwo, so gilt sie bei Plato. Bei ihm hängt das Ganze seiner Philosophie so innig zusammen, dafs man auf die Frage nach einem Teile derselben stets nur mit der Darlegung des ganzen Systems antworten kann. Ich habe versucht, dieser Notwendigkeit zu entgehen, indem ich die Grundlehren, auf die sich Platos Philosophie baut, in einem besonderen Abschnitte eingangs behandelte.

Aber auch der specielle Stoff war noch ein so umfangreicher, dafs jeder Teil, jeder Abschnitt dieser Arbeit den Vorwurf für eine besondere, selbständige Abhandlung hätte bilden können, so dafs ich nur mit Mühe meinem Prinzip, nicht in die Breite zu gehen, folgen konnte.

Bei dieser aufserordentlichen Reichhaltigkeit des Stoffes lag aber die Gefahr sehr nahe, wichtige und bedeutende Thatsachen zu übersehen oder wegzulassen. Ich glaube nun nicht in diesen Fehler verfallen zu sein. Alles gesagt zu haben, behaupte ich nicht. Wie bemerkt, könnte jeder Teil der Schrift noch bedeutend ausgeführt werden. Aber nichts Wesentliches glaube ich übersehen zu haben, so dafs ich wohl mit vollem Rechte diese Arbeit bezeichnen kann als eine, die Platos Lehren — über die bestimmte Materie natürlich — vollständig bringt.

Was aber den Charakter dieser Abhandlung anlangt, so kann ich wohl die strengste Wissenschaftlichkeit beanspruchen. Die zahlreichen Citate aus den platonischen Werken legen Zeugnis davon ab, dafs Plato stets das Fundament des Ganzen gewesen und dafs seine Gedanken den roten Faden bilden, der sich hindurchzieht durch das Tau dieser Schrift: eine Darstellung seiner Gedanken ist ja auch die Aufgabe dieser Abhandlung gewesen. Dafs

aber auch soviel als möglich ältere und neuere Denker und Forscher berücksichtigt sind, das beweiſst die am Schluſs gegebene Zusammenstellung der Autoren, von denen Gedanken oder von deren Arbeiten Resultate in dieser Arbeit angeführt sind. Es möge sich jedoch nicht der eine oder andere gekränkt fühlen, wenn er seinen Namen in dieser Liste vermiſst: er möge vielmehr das daselbst eingangs Gesagte beachten.

Es erübrigt nun noch auf eines hinzuweisen. Man findet in der nachstehenden Abhandlung eine häufige Kritik der platonischen Lehren und bisweilen eine Vergleichung derselben mit anderen, obwohl in den Bestimmungen für diese Arbeit ausdrücklich gesagt worden war, daſs dergleichen nicht gefordert werde. Ich habe es jedoch aus einem guten Grunde gethan. Da die platonische Lehre nicht auf einmal als System, vollendet wie die Minerva aus dem Haupte des Zeus hervorgegangen ist, wir in ihr vielmehr deutlich den allmählichen Entwickelungsgang von Platos Anschauungen und daher oft Veränderungen und Umbildungen des Früheren haben, darum muſste ein Vergleich, eine Kritik stattfinden. Es hätte kein Mensch verstehen können, was denn eigentlich Platos wirkliche Lehre sei, wenn er an einer Stelle eine Ansicht und nach einigen Seiten eine dieser ersten diametral entgegengesetzte gefunden hätte. Darum war es nötig Kritik zu üben, um die früheren Ansichten auszuscheiden und die wirkliche Überzeugung des Philosophen zu bieten.

Was aber den Vergleich mit anderen Lehren betrifft, so sind ja wohl jetzt alle Gelehrten darüber einig, daſs diejenige Methode die beste sei, welche das zu Erkennende in seinem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden und Folgenden, als ein organisches Glied der Entwickelung be-

trachtet, das ja nur etwas bedeutet in seiner Beziehung zum Ganzen und in seiner Verbindung mit diesem.

Das sind die Gesichtspunkte gewesen, unter denen diese Arbeit entstanden. Ich glaube durch dieselbe den Platoforschern einen Dienst erwiesen zu haben, denn bis jetzt existiert, soviel ich weifs, kein Werk, welches in ähnlicher Weise die platonische Psychologie behandelt *.

So schicke ich denn diese Schrift hinaus und wünsche ihr auf den Weg, dafs sie nicht nur von den Gelehrten beachtet werde, sondern dafs sie auch in weiteren Kreisen Leser finde, dafs sie anregen möge zur Beschäftigung mit Plato, dem Altmeister der Philosophie, und dafs, wenn unter seiner Führung der Anfang gemacht, der Weg fortgesetzt werde zur reinsten Quelle des Wissens, der Philosophie.

Dorpat im März 1889.

Der Verfasser.

---

* Die Dissertationsschrift von E. Trommershausen „Darstellung und Beurteilung der Ansicht Platos über das Wesen der Seele und ihr Verhältnis zum Leibe“ scheint wohl auf den ersten Blick etwas Ähnliches zu bieten. Wer sich jedoch die Mühe genommen hat, dieselbe durchzulesen, wird gefunden haben, dafs sie nichts ist als eine systemlose Abhandlung, die zum allergröfsten Teile aus dem Werke von Zeller abgeschrieben ist und zwar in der Weise, dafs man das Gesagte für die eigene Ansicht und für das Resultat der eigenen Forschung von Trommershausen halten kann, da Zeller nicht genannt wird und nicht einmal Anführungszeichen das oft wörtlich Entlehnte bezeichnen.

Inhalt.

C. Schlufs.

A.

Einleitung.

I. Einführung.

Unter allen Völkern, von denen wir Spuren ihres Lebens und Wirkens in der Geschichte finden, nimmt wohl keines einen so hervorragenden Platz ein wie das der Griechen. Vereint zu einer glänzenden Trias mit dem römischen und dem israelitischen Volke wirkt es in lebendiger Weise noch bis auf unsere Zeit.

Während aber die Israeliten nur auf einem Gebiete bahnbrechend gewesen sind, auf dem der Religion, während die Römer wohl auch nur in einer Wissenschaft begründend und für uns noch entscheidend sind, in der Wissenschaft des positiven Rechts, während, sage ich, die Wirkungen dieser beiden Völker sich immer nur nach einer Richtung hin erstrecken: finden wir bei den Griechen eine Universalität, die uns mit Staunen erfüllt.

Wir sprechen hier natürlich nur von den Produkten, die für die Menschheit und für die Entwicklung derselben eine Bedeutung haben. Hätten die Griechen nur ihre Kriegsthaten vollbracht, so würden sie wohl in der Geschichte einen ruhmvollen Platz einnehmen, nie aber hätten sie für

uns ihre jetzige Bedeutung, jene Bedeutung, auf der unsere ganze Bildung, unsere Denkweise sich gründet, jene Bedeutung, die wir in jeder Wissenschaft immer und immer wieder wahrnehmen.

Wie waren denn aber gerade die Griechen zu solch einer hervorragenden Stellung berufen?

Diese Frage beantwortet sich zum Teil aus der Eigenschaft ihres Landes, zum Teil aus der Eigentümlichkeit ihres Charakters und ihrer Begabung.

In einem von der Natur reich ausgestatteten Lande lebend, das ringsum in zahlreichen Buchten vom horizonterweiternden Meere bespült wurde, erfreuten sich die Griechen infolge dieser günstigen Lage einer hohen Kultur zu der Zeit schon, wo die nordischen Völker noch in tiefster Barbarei sich befanden und auf einer Kulturstufe standen, wo von irgend welcher Wissenschaft nicht die Rede sein konnte.

Andererseits waren die Orientalen wohl mit höheren geistigen und zu einer Kultur geeigneten Gaben ausgestattet; es bildete aber und bildet den Grundzug ihres Charakters eine gewisse geistige Stabilität, welche die Elemente einer höheren Bildung passiv und starr bewahrte, ohne sie weiter zu entwickeln.

Bei den Griechen dagegen finden wir in einem ganz besonderen Grade zwei Eigenschaften vereinigt, die für alle Wissenschaft und Wissenschaftsbildung die Grundbedingung ausmachen — Empfänglichkeit und Produktionskraft des Geistes.

Dank diesen Eigenschaften haben sich denn die Griechen zu einem „Volke von Denkern und Dichtern" entwickelt, wie es in dem Grade einzig dasteht.

Wenn aber fast alle Wissenschaften von den Griechen ihre Fundamente erhielten, so ist es ja beinahe selbstverständlich, dafs sie nicht die höchste von allen, die Wissen-

schaft der Wissenschaften, beiseite gelassen haben — ich meine die Philosophie.

Selbständig haben die Griechen die Philosophie in ihrem eigentlichen Sinne ausgebildet und zu einer Stufe erhoben, bei deren Anblick wir noch heute staunen, und ihr einen Inhalt gegeben, der noch heute einen Hauptbestandteil der Philosophie bildet[1].

Wir haben es nun hier nicht mit der Philosophie im allgemeinen, sondern nur mit einem Teile derselben zu thun, nämlich mit der Psychologie. Da es aber keine Philosophie ohne eine Seele und ohne den Begriff einer Seele giebt, so bildet die Geschichte der Philosophie zugleich die Geschichte der Psychologie.

---

[1] Selbständig haben die Griechen ihre Philosophie ausgebildet, sage ich. Schon im Altertum haben nämlich die Alexandriner behauptet, die Griechen hätten ihre Philosophie aus dem Orient übernommen, und in neuerer Zeit ist besonders von Gladisch und Röth der Versuch gemacht, diese Annahme zu stützen. Ich kann nicht näher auf diese Fragen eingehen, sondern verweise bezüglich derselben auf Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl. 1869, T. I zweiter Abschnitt „vom Ursprunge der griechischen Philosophie", wo er nachweist, dafs der orientalische Ursprung der griechischen Philosophie unerweislich ist, dafs vielmehr gewichtige Gründe gegen einen solchen sprechen. — Ich begnüge mich zu dieser Frage einen Ausspruch Platos anzuführen. Rep. 435 E sagt er: . . . . *ἢ τὸ φιλομαθές, ὃ δὴ περὶ τὸν παρ' ἡμῖν μάλιστ' ἄν τις αἰτιάσαιτο τόπον, ἢ τὸ φιλοχρήματον, ὃ περὶ τούς τε Φοίνικας εἶναι καὶ τοὺς κατὰ Αἴγυπτον φαίη τις ἂν οὐχ ἥκιστα.* Wir sehen, dafs Plato hier ausdrücklich hervorhebt als Eigentümlichkeit der Griechen das Forschen, während er den Ägyptern und Phöniciern das *φιλοχρήματον*, die Geldgier, die Erwerbsucht zuschreibt.

Dagegen kann nicht bestritten werden der Einflufs orientalischer Spekulationen auf einzelne Philosophen, wie das bei Herakleitos, dem Dunklen, besonders eingehend nachgewiesen ist von Teichmüller (Neue Studien zur Gesch. d. Begriffe 1876). Doch wurden solche Spekulationen stets eigentümlich griechisch verarbeitet, und nie zu beweisen ist der Ursprung der griechischen Philosophie aus dem Orient.

Obwohl wir es nur mit der Lehre eines Mannes zu thun haben, so ist es doch unerläfslich, eine kurze Entwicklung der Psychologie vor Plato darzustellen, weil wir bei ihm sonst einige Lehren nicht verstehen würden, da sie eben eine Entwicklung früherer sind.

Für eine ausführliche Darstellung der Entwicklung der Psychologie ist aber hier nicht der Platz; eine solche müfste, um einen wirklichen Wert zu haben, auf dem gründlichen Studium der Fragmente beruhen, wozu mir aber die Zeit viel zu kurz bemessen ist.

Ich begnüge mich daher damit, die einzelnen Richtungen nur in einigen ihrer Hauptvertreter zu charakterisieren und nur diejenigen Philosophen etwas eingehender zu besprechen, deren Lehren auf die platonische Seelenlehre einen besonderen Einflufs gehabt haben.

II. Die Psychologie bis auf Plato.

Wo haben wir nun den Beginn der Philosophie und damit der Psychologie zu suchen? Ganz zweifellos nicht in einer Wissenschaft, denn die Wissenschaften sind erst aus der Philosophie hervorgegangen, und „die Wissenschaft ist immer eine einseitige Kraft und beruht auf einseitigem Gebrauch blofs der Sphäre des begrifflichen Denkens“ [2]. Wir finden ja viele Völker, die reiche Kenntnisse und Erfahrungen besafsen und doch keine Philosophie entwickelten.

Die Religion ist es vielmehr, in der die Philosophie ihren Anfang nimmt, die den Trieb zu wissen erweckt, denn „die Religion .... ist doch im Ursprung immer ein

---

[2] Teichmüller, Unsterblichkeit der Seele, 2. Aufl. 1879, S. 142.

Zeugnis der gesamten menschlichen Natur, indem alle geistigen Kräfte in ihr in einer noch ungeschiedenen Einheit wie in aller wahren Poesie zur Offenbarung kommen“ [3].

Und so entwickelten aus ihrer ihnen eigentümlichen Religion, die der Philosophie einen ganz besonders weiten Spielraum gelassen, auch die Griechen ihre selbständige Philosophie. Die Religion der Griechen finden wir aber im Homer (c. 1000 oder 900 v. Chr.), und so können wir denn sagen, dafs mit Homer die griechische Philosophie beginnt und mit dieser auch die Psychologie, denn niemand wird wohl Homer den Namen eines grofsen Psychologen streitig machen.

Es ist aber eigentlich unnötig zu erwähnen, dafs bei Homer von irgend welchem Systeme der Philosophie nicht die Rede sein kann, denn die Homerischen Gesänge bilden ein Kunstwerk, nicht ein wissenschaftliches System.

Einen bedeutenderen Einflufs als Homer wird wohl die Theogonie Hesiods (c. 100 Jahre nach Homer) und sodann gewisse orphische Dichtungen (c. 600 vor Chr.) — so nach Orpheus genannt —, sowie die Kosmogonie des Pherecydes von Syros (ungefähr um dieselbe Zeit) auf die Philosophie ausgeübt haben.

In den theogonischen Anschauungen des Homer finden wir als Götter personifizierte Naturmächte; eine Beobachtung, Unterscheidung und Einteilung der verschiedenen Naturkräfte ist also vorauszusetzen. Der Einflufs der Homerischen Dichtungen hat sich ebenso wie der der kosmogonischen Hesiods auf das Ethisch-Religiöse beschränkt.

Die orphischen Kosmogonieen — denn in der ersten Zeit des Denkens bildet natürlich die Frage nach dem Ent-

[3] Teichmüller, Unsterblichkeit S. 142.

stehen aller Dinge den Hauptgegenstand alles Denkens und die ersten Werke sind daher fast alle Kosmogonieen — haben zum Teil selbst den Einflufs späterer Philosophieen erfahren, woraus wir schon auf ihre Wirkungen schliefsen können, da sie ja einen Gegenstand der Studien gebildet haben. Die Welt entsteht nach ihnen aus Prinzipien, die in den verschiedenen Dichtungen verschieden sind. Der erwähnte Pherecydes stellt in seiner Kosmogonie die Gleichzeitigkeit der Prinzipien — Zeus, Chronos, Urstoff — auf im Gegensatz zu den früheren, die eine Aufeinanderfolge derselben lehrten.

Doch das Vergnügen, näher auf diese Dichtungen einzugehen, müssen wir uns hier versagen.

Wir verlassen daher jetzt den schwankenden Pfad der Poesie und betreten den festen Boden der Wissenschaft, um einen flüchtigen Blick zu werfen auf die Richtungen der griechischen Philosophie in ihrer ersten Zeit.

Wir teilen die Philosophie vor Plato der besseren Übersicht wegen in drei Richtungen. Wenn auch ein Anhänger Hegels[4] den Satz aufstellt, dafs man die Geschichte der Philosophie nicht nach Perioden schreiben könne, sondern dafs eine Gliederung der Geschichte nur von Personen und Vereinigungen gebildet werde, so stimmen wir ihm insofern bei, als wir nicht eine rein chronologische Einteilung vornehmen, sondern eine stofflich und sachlich geordnete.

Wir unterscheiden also, wie gesagt, in der vorplatonischen Psychologie drei Richtungen: die der Jonier, der Pythagoräer und der Eleaten. Den Sophisten, welche eine blofs negative Richtung darstellen, geben wir keine selbständige Stellung.

---

[4] Marbach, Geschichte der Philosophie I Vorrede S. VIII.

1. Die Jonier.

Wenden wir uns zuerst nun zu der jonischen Richtung, so können wir innerhalb derselben zwei verschiedene Auffassungen der Seele unterscheiden: den Hylozoismus und den Materialismus.

a. Der Hylozoismus.

Der Hylozoismus d. i., wie sein Name besagt, die Lehre von der lebendigen, beseelten Materie gliedert sich wiederum in den monistischen und in den dualistischen oder pluralistischen Hylozoismus.

α. Der monistische Hylozoismus.

Der monistische Hylozoismus findet seine Hauptvertreter in Thales (639—546 v. Chr.), Anaximenes (geb. c. 544), Diogenes von Apollonia (c. 500) und Heraklit (c. 500).

Alle diese Monisten kennen keinen Geist, der von der Materie geschieden existiert, sondern nur eine Materie, die selbst beseelt ist, d. h. mit anderen Worten: einen Gegensatz von Seele und Körper giebt es bei ihnen noch nicht. Als Urform jener beseelten Materie erscheint bei den einzelnen Philosophen dieser Richtung das Wasser (Thales) oder die Luft (Anaximenes, Diogenes von Apollonia) oder das Feuer (Heraklit).

Alle Erscheinungen und so auch die Seele suchen diese Philosophen stets aus der Verdichtung oder Verdünnung einer und derselben Materie zu erklären, so dafs nach dieser Ansicht alle Dinge nur quantitativ voneinander verschieden sind.

β. Der pluralistische Hylozoismus.

Was von den Monisten in Bezug auf die Unterscheidung von Seele und Körper gesagt ist, gilt auch hinsichtlich derjenigen Philosophen, welche wir als Vertreter des dualistischen oder pluralistischen Hylozoismus bezeichnen. Ihre Lehre weicht darin von derjenigen der Monisten ab, dafs sie die Erscheinungen zu erklären suchen nicht, wie jene, aus der Verdichtung und Verdünnung einer und derselben Materie, sondern aus der Scheidung und Mischung von Elementen, die qualitativ voneinander verschieden sind.

Durch Gleichartigkeit in dieser Lehrweise gehören zu sammen Anaximander, Empedokles und Anaxagoras.

Anaximander (610—546), den man — sit venia verbo — als den ersten Darwinisten[5] bezeichnen kann, lehrt die Entstehung der Dinge aus dem ursprünglichen Gegensatze des Warmen und Kalten, des Trockenen und Feuchten. Alle Wesen und so auch der Mensch entstehen aus den Wassertieren durch Anpassen ihrer Organe[6].

Empedokles (c. 443) stellte zuerst die vier Elemente fest, ein Satz, der durch Jahrhunderte anerkannt wurde. Das Entstehen der beseelten Wesen steht bei Empedokles wie bei Anaxagoras in innigem Zusammenhang mit den Veränderungen und Entwicklungen der Erscheinungen der Erde. Der Seele schreibt er die Fähigkeit zu, wahrzunehmen und zu erkennen. Aber eine reine Bestimmung derselben findet sich auch bei ihm nicht. Er unterscheidet

---

[5] Vgl. auch Teichmüller, Stud. z. Geschichte der Begriffe S. 64 ff.

[6] Plutarch, de plac. phil. V 19: *Ἀναξίμανδρος ἐν ὑγρῷ γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῷα, φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι· προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον· καὶ περιῤῥηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ, ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι.*

nicht scharf zwischen Geistigem und Körperlichem, denn das Denken hängt bei ihm ab von der Beschaffenheit des Körpers.

Auch eine Seelenwanderung lehrte Empedokles, aber in anderer Weise als Pythagoras. Die elementaren Teile, die in einem Körper verbunden, können schon vorher verschiedenen anderen angehört haben. Wir sehen, dafs hier ein Zusammenwerfen von Seele und Körper stattfindet. Auch die Pflanzen sind bei Empedokles beseelt.

Einen grofsen Fortschritt in der Seelenlehre finden wir bei Anaxagoras (500—428). Bei ihm finden wir zuerst eine wirkliche, positive Unterscheidung von Geist und Körper. Ersteren nennt er *νοῦς*, die Materie *ὕλη*.

Getrennt von allem und unvermischt existiert bei ihm der Geist; er herrscht absolut über die Materie, denn er bewegt sie. Der Geist also ist das Prinzip der Bewegung. Anaxagoras unterscheidet aber nicht zwischen Geist und Seele, denn er sagt: In allem, was eine Seele hat, sowohl im Gröfseren als auch im Kleineren, waltet der Geist[7].

Was Anaxagoras also vom Geist aussagte, gilt daher auch von der Seele.

Auch die Pflanzen sind bei ihm beseelt; sie sind lebendige Wesen und besitzen Geist und Erkenntnis, Lust und Unlust[8].

Wenn aber auch Anaxagoras noch nicht zum Begriff eines rein geistigen Wesens gelangte, so ist es doch sein nicht genug zu schätzendes Verdienst, einen scharfen Gegensatz zwischen Geist und Materie aufgestellt zu haben und

---

[7] *ὅσα τε ψυχὴν ἔχει καὶ τὰ μείζω καὶ τὰ ἐλάσσω, πάντων νόος κρατεῖ.* Vgl. Schaubach, Anaxagorae Claz. fragmenta, Leipzig 1827.

[8] Vgl. Aristot. de part. animae IV, 10, 687, 7.

damit zugleich einen vernünftigen Dualismus der Seele und des Körpers begründet zu haben. Durch diese seine Lehre hat er seine Vorgänger weit überflügelt und ist der Vorläufer des Plato und Aristoteles geworden.

b. Der Materialismus.

Die zweite Richtung innerhalb der jonischen Naturphilosophie, der Materialismus, findet ihre Hauptrepräsentanten in Leukipp (c. 500) und Demokrit (460—361).

Die Hauptlehren dieser Philosophen, die in der Regel Atomistiker genannt werden[9], wurzeln in der Lehre von den Atomen und dem leeren Raume. Wir können also diese Richtung als eine Korpuskularphilosophie bezeichnen.

Alle Erscheinungen der Natur werden erklärt durch Anordnungen, durch verschiedene Lagerungen von unendlich kleinen, seit Ewigkeit her bestehenden Körpern von unveränderlicher Gröfse und Gestalt, der sogenannten Atome. Notwendig gehört aber zu dieser Lehre noch der Begriff des leeren Raumes. Die Atome sind in ewiger Fallbewegung (Demokrit).

Was speciell die Seele betrifft, so mufs sie, entsprechend dieser Lehre, wie alles Seiende ein Aggregat von Atomen sein. Dieselbe ist im Leibe, der aber auch aus Atomen und dem Raume zusammengesetzt ist, eingeschlossen, solange das Leben währt. Beim Tode entweichen die Atome und zerstreuen sich.

Die Seele ist also nach der Ansicht dieser Lehre eine Vielheit, keine Einheit.

---

[9] Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl., I S. 684 ff., Brandis, Geschichte der Entwicklung der griechischen Philosophie I S. 132 ff., u. a. m.

Zugleich kann die Seele nach diesen Voraussetzungen nur körperlich gedacht werden, denn das, was aus Körpern besteht — mögen diese so klein sein, als sie wollen —, mufs doch stets auch ein Körper sein.

Der Leib ist aber auch ein Körper, der ebenfalls aus jenen unendlich kleinen Körpern, den Atomen besteht. Die Bestandteile der Seele und des Leibes sind dieselben: folglich müssen Seele und Leib auch dasselbe sein.

Trotzdem verzichtet Demokrit nicht auf eine Unterscheidung zwischen Seele und Körper, sondern er behält dieselbe bei, indem er den körperlichen Stoffen, den Atomen der Seele und des Körpers verschiedene Eigenschaften beilegt.

Die Seele besteht aus feinen, glatten und runden, feurigen Atomen, die durch die Poren der von den übrigen Atomen gebildeten Körper dringen, wozu sie eben durch diese Eigenschaften befähigt werden. Sie bringen Bewegung hervor, und das Wesen der Seele besteht eben in ihrer bewegenden und dadurch belebenden Kraft. Die durch den ganzen Leib verteilten Atome der Seele sind in unablässiger Bewegung und infolgedessen ist auch der Leib bewegt. Auch das Denken entsteht durch Bewegung, nämlich durch die Bewegung der Eidola, und besteht in der Anwesenheit derselben.

Bei einem solchen Materialismus ist eine Erhebung des Begriffs der Seele über das Sinnliche unmöglich, und bei strengem, logischem Denken finden wir nach diesen Lehren keinen Unterschied zwischen Leib und Seele, die dem Stoffe nach identisch sind.

Wir sehen also, dafs mit diesem Materialismus ein Niedergang der Seelenlehre und der Philosophie im allgemeinen eintritt.

Es ist überhaupt eine eigentümliche Erscheinung, dafs der Materialismus in jeder Periode der Geschichte der Philosophie erst am Ende erscheint[10]; denn der Materialismus ist keine primäre Spekulation, sondern er tritt erst ein infolge eines Mangels an Kraft und Scharfsinn im Denken.

Überblicken wir noch einmal kurz die Resultate, die wir aus der Betrachtung der Lehren dieser jonischen Richtung erhalten haben, so sehen wir, wie die Seelenlehre, die bei den monistischen Hylozoisten noch unentwickelt in den Windeln steckt, unter Anaxagoras einen mächtigen Aufschwung nimmt und wie auf diesen kraftvollen Fortschritt bei den mehr oberflächlichen Atomistikern eine Verflachung eintritt.

2. Die Pythagoräer.

Wir gelangen, indem wir die zweite Richtung der vorplatonischen Philosophie in unsere Betrachtung ziehen, zur Schule der Pythagoräer, so genannt nach Pythagoras, auf den dieselbe ihren Ursprung zurückführt.

Mit Pythagoras (geb. c. 582, gest. c. 80—90 Jahre alt) würde ein bedeutender Fortschritt zu verzeichnen sein, wenn die Echtheit der Fragmente des Philolaus gesichert wäre. Gegen dieselbe sind aber so bedeutende Bedenken erhoben[11], dafs man wohl mit gröfserer Wahrscheinlichkeit annehmen kann, die Fragmente seien gefälscht. Damit

---

[10] Man vergleiche hierzu die Lehren der Epikuräer, den Materialismus der französischen Philosophie (Baron von Holbach) und den Materialismus der Neuzeit seit L. Feuerbach.

[11] Von Zeller, Philosophie d. Griechen, 3. Aufl., I S. 241 ff., 310, 313, 317, 359 ff.; Überweg, Gesch. d. Philosophie, 6. Aufl. 1880, S. 49; Böckh, Philolaos S. 164, u. a. m.

zerfallen denn auch alle die weitreichenden Folgen aus denselben.

Was wir mit völliger Sicherheit auf Pythagoras selbst zurückführen können, beschränkt sich auf seine Lehre von der Seelenwanderung und die Aufstellung gewisser religiöser und sittlicher Vorschriften.

Von seinen Jüngern wurden seine Lehren weiter ausgebildet; dieselben enthalten im grofsen und ganzen folgendes. Das Wesen aller Dinge ist die Zahl, sowohl der Form als auch dem Stoffe nach, und das Wesen der Zahl wiederum ist die Einheit. „So haben die Pythagoräer das Verdienst, den jonischen Philosophen gegenüber, die nur nach der Qualität fragten, auf die quantitativen Verhältnisse der Dinge das Augenmerk gerichtet zu haben“ [12].

Nur durch die Zahl ist etwas erkennbar, nämlich das durch Zahlen in sich Bestimmte und Begrenzte ist erkennbar. Wer rechnet oder spricht, hat auch eine an sich vernünftige Seele, welche ihre Gedanken ausdrücken und mitteilen kann und zwar mittelst Zahlen und Worten. Überhaupt waren die Pythagoräer die ersten, welche sich mit Mathematik ernsthaft beschäftigten und sie förderten [13].

Wir können nun nicht die Lehren der Pythagoräer hier ausführlich darstellen, sondern haben uns auf unseren Stoff zu beschränken. Die Seelenlehre der Pythagoräer ist aber für uns von grofser Wichtigkeit, weil Plato dieselbe zum Teil weiter entwickelt hat.

Die Pythagoräer unterscheiden vier Lebensstufen in der Natur: das Leben des Samens, welches latent und an die Zeugungsorgane geknüpft ist; das Leben der Wurze-

---

[12] Überweg, Gesch. der Philosophie S. 50.

[13] Aristoteles, Metaphys. I 5.

lung und der Keimung, das im Nabel fixiert ist; das Leben der empfindenden Seele der Tiere, das seinen Sitz und sein Organ im Herzen hat; endlich das Leben der vernünftigen Seele des Menschen, dessen Organ der Kopf ist. Alle niederen Stufen sind in der höheren mit enthalten. Wir sehen also hier schon eine Unterscheidung zwischen Pflanzen-, Tier- und Menschenseele.

Alle einzelnen Seelen sind nur Teile oder Ausflüsse der Weltseele. Daher die Lehre der Pythagoräer: die Seele kommt dem Körper von aufsen. So ist der Körper der Seele etwas Fremdes, Unangenehmes. Er soll auch nichts Angenehmes sein, denn die Seele wird in ihn zur Strafe gesetzt und wohnt in ihm wie in einem Gefängnisse[14].

Die Seele ist mit dem Körper verbunden mittels Zahl und Harmonie[15], ja die Seele selbst ist eine Harmonie[16], und zwar die Harmonie des Körpers, wie Gott die Harmonie der ganzen Welt ist. Sie ist ein Produkt aus der Harmonie ihrer Körperorganisation.

Eigentümlich ist der Zustand, den die Pythagoräer der Seele nach dem Tode zuschreiben. Nur wenn die Seele in dieser Welt sich würdig dazu gemacht hat, gelangt sie nach dem Tode des Körpers in eine höhere Welt, wo sie ein körperloses Leben führt.

---

[14] Platos Phädon 62 B: *ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι.*

[15] Claud. Mamert. I 1: anima inditur corpori per numerum et immortalem eandemque incorporalem convenientiam. Die Seele wird dem Körper eingepflanzt durch Zahl und harmonisches Verhältnis.

[16] Aristoteles, de anima I 4: *καὶ ἄλλη δέ τις δόξα παραδέδοται περὶ ψυχῆς . . . . ἁρμονίαν γάρ τινα αὐτὴν λέγουσι· καὶ γὰρ τὴν ἁρμονίαν κρᾶσιν καὶ σύνθεσιν ἐναντίων εἶναι, καὶ τὸ σῶμα συγκεῖσθαι ἐξ ἐναντίων.* Polit. VIII 5: . . . . . *διὸ πολλοί φασι τῶν σοφῶν οἱ μὲν ἁρμονίαν εἶναι τὴν ψυχήν, οἱ δ' ἔχειν ἁρμονίαν.*

Wird sie aber dieses Glückes nicht für würdig befunden, so erleidet sie entweder Strafen im Tartarus oder sie mufs noch ein weiteres Körperleben führen. Durch die Lehre von einer Seelenwanderung wird auch zugleich die Selbständigkeit der Seele aufser Frage gestellt, denn sie verbindet sich, nachdem sie von einem Körper getrennt ist, mit einem anderen. Wir müssen daher annehmen, dafs die Seelen auch ein Leben aufserhalb des organischen Körpers haben, wenn auch nur ein Traumleben[17], denn Aristoteles sagt, dafs einige von den Pythagoräern die Sonnenstäubchen in der Luft, andere das diese Bewegende Seele genannt hätten[18]. Und dann bildet einen Grund für diese aufserkörperliche Existenz auch die pythagoräische Dämonenlehre[19]. Eine Wanderung der Seele findet aber nur durch Tierleiber statt[20].

Durch Pflanzen wandern die Seelen nicht, denn die Pflanzen haben zwar Leben, aber nicht Seele[21]. Die Seelenwanderung wird als Läuterung, als Reinigung betrachtet, die stattfindet zur Befreiung vom Übel. Der Körper gilt als Grab der Seele und der ganze Zustand als Strafe für einen Frevel, denn es ist ja ein unglücklicher Zustand. Warum aber die Seelen gestraft werden und worin ihr Frevel bestand, wissen wir nicht.

In der Lehre von der Seelenwanderung ist in sinnlicher

---

[17] Porphyr. de antr. Nymph. 28.

[18] Aristoteles, de anim. I 2: *ἔφασαν γάρ τινες αὐτῶν, ψυχὴν εἶναι τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα, οἱ δὲ τὸ ταῦτα κινοῦν.*

[19] siehe nächste Seite.

[20] Eine davon abweichende Angabe findet sich nur bei Theodoret, haeret. fab. comp. V 20, doch ist sie nicht anzunehmen, weil sie mit allen anderen Angaben in Widerspruch steht.

[21] Diog. Laert. VIII 28.

Weise der Glaube an eine Vergeltung[22] und an eine Unsterblichkeit der Seele vorhanden. Und wenn man auch diese Lehre nur als einen mangelhaften Beweis für die Unsterblichkeit ansehen kann — denn selbst eine Wanderung durch Millionen von Jahren verbürgt noch kein ewiges Sein —, so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, dafs gerade diese Lehre von der Seelenwanderung im griechischen Volke den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele begründet hat und zugleich auch Bahn gebrochen hat einer klareren und deutlicheren Unterscheidung der Seele vom Körper[23].

Eigentümlich ist noch den Pythagoräern die Lehre von den Dämonen, das sind Seelen ohne Verkörperung, die in der Luft schweben.

Wenn wir die Lehre der Pythagoräer ein wenig ausführlicher behandelten, so geschah es ihrer Bedeutung wegen, die sie für Platos Seelenlehre hat. Dieser Seelenwanderungslehre werden wir noch bei Plato begegnen. Die Unterscheidung von verschiedenen Teilen der Seele — dem pars rationis particeps und pars rationis expers oder auch der *φρένες, νοῦς* und *θυμός*, von denen die *φρένες* und der *νοῦς* im Gehirn ihren Sitz haben, der *θυμός* im Herzen, und von denen die beiden letzten auch dem Tiere, der erste

[22] Plat. Gorgias 493 A.

[23] Die ganze Seelenwanderungslehre ist ägyptischen Ursprungs und Pythagoras hat sie aus Ägypten überkommen, doch braucht deshalb noch nicht, wie vielfach infolge einer Stelle bei Isokrates (Lob des Busiris 11) und bei Cicero (de fin. V 29, 87) geschehen, eine Reise des Pythagoras nach Ägypten angenommen zu werden. Denn Pythagoras konnte durch ältere Griechen diese Lehren ägyptischen Ursprungs erfahren haben (nach Herod. II 49 hat schon Melampus den ägyptischen Dionysoskultus in Griechenland eingeführt). An einer anderen Stelle (II 123) sagt Herodot: „Den ägyptischen Seelenwanderungsglauben haben ältere und jüngere Hellenen sich angeeignet, deren Namen ich kenne, aber nicht angebe.“

aber nur dem Menschen zukommt — enthält freilich nur den Anfang einer solchen Einteilung, welche dazu noch bei den Pythagoräern nie klar ausgebildet ist. Es liegen jedoch in ihr schon die Keime zu späteren Einteilungen, wie solche namentlich bei Plato erscheinen.

Insofern also hat die Lehre für uns ein ganz besonderes Interesse.

3. Die Eleaten.

Uns erübrigt noch von der dritten Richtung der vorplatonischen Philosophie einige Worte zu sagen, nämlich von der Lehre der Eleaten.

Als Begründer der eleatischen Schule, die ihren Namen nach Elea, dem Wohn- und Geburtsort der hervorragendsten Vertreter dieser Richtung, führt, kann man Xenophanes aus Kolophon in Kleinasien (geb. c. 569) bezeichnen. Derselbe begründete seine Lehre von der Einheit des Alls noch in etwas unvollkommener Form. Seine Lehren wurden weiter entwickelt durch Parmenides (geb. c. 515—510), Zeno (geb. c. 490—485) und Melissos (im fünften Jahrhundert v. Chr.).

Die Lehre der Eleaten pflegt man jetzt als Pantheismus zu bezeichnen. Es giebt — nach Xenophanes — nur eine, allwaltende Gottheit im Gegensatz zu den zahllosen Gottheiten des Homer und Hesiod, und dieser eine Gott ist zugleich die Welt. Er ist seit Ewigkeit, ungeworden, unveränderlich, weder bewegt noch unbewegt, weder begrenzt noch unbegrenzt, und erfüllt den ganzen Raum. Alle Dinge werden durch seinen Gedanken gelenkt.

Der Nachfolger des Xenophanes, Parmenides, führt die Gedanken des ersteren tiefer aus. Er stellt zuerst den scharfen Gegensatz zwischen dem wirklichen Sein und dem

täuschenden Sein des Werdens fest und damit auch den Unterschied zwischen Wissen und Meinen. Das Seiende existiert in Gestalt einer ewigen Kugel; alles Wechselnde ist nichtig und Schein. Das Denken und das Sein ist identisch (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι[24]). Das absolute Sein ist zugleich Geist und Materie.

Diese Lehren werden von Zeno verteidigt und zwar durch eine indirekte Beweisführung. Besonders richtet er sich gegen die Realität der Bewegung. Auch Melissos ist ein treuer Anhänger seiner Schule, der die Wahrheit ihrer Grundlehre — nur das Eine ist — zu beweisen sucht.

Es ist klar, dafs in einer solchen Weltansicht die Psychologie nur eine Phänomenologie ist ebenso wie die Physik. Eine Natur giebt es ja nur, wenn es ein Werden, eine Bewegung, ein Leben von besonderen Dingen giebt. Diese Begriffe existieren aber nicht für die Eleaten, sondern die Natur ist nur ein scheinbares Werden der Dinge. Alle Erscheinungen gehen aber hervor aus der Mischung und Trennung von Licht und Finsternis. Aus einer Mischung dieser beiden Elemente besteht nun auch der Mensch, der erkennen kann, denn Gleiches wird durch Gleiches erkannt.

Aus den verschiedenen Mischungen der Elemente im Menschen entstehen die verschiedenen Grade seiner Erkenntnis. Vom Körper ist der Geist abhängig; wie ersterer beschaffen ist, so sind auch seine Gedanken.

Wir sehen also, dafs die Einheitslehre das Wesen der Seele von dem Körperlichen nicht trennte. Da das einzelne Dasein aufgeht in der ewigen, unbeweglichen, unwandelbaren Einheit, so fiel selbstverständlich der Gegensatz von Körper und Seele, wie alle anderen Gegensätze, fort.

---

[24] Clem. Alex., Strom. VI 627 b; Plotin, Ennead. V 1, 8.

4. Die Sophisten.

Was die Psychologie der Sophisten betrifft, so können wir dieselbe kurz bezeichnen als eine Seelenlehre ohne Seele. Es giebt bei ihnen keinen Begriff der Seele, sondern nur Thatsachen des Bewufstseins. Und eine Sammlung von Gefühlen, Wahrnehmungen und Empfindungen erscheint als Seele. Jedoch begehen die Sophisten hier schon eine Inkonsequenz, denn sie nehmen etwas an, dem erscheint, das also nicht selbst Erscheinung sein kann.

Soviel nur über diese negative Richtung.

5. Sokrates.

Nachdem wir die Entwicklung der Psychologie in der ersten Periode kurz überblickt haben, können wir nun zu unserem eigentlichen Gegenstande, der Seelenlehre Platos, übergehen. Doch auf dem Übergange von der ältesten Philosophie zu Plato finden wir noch einen Mann, dessen Lehren wir unmöglich unberücksichtigt lassen können, um so weniger, als wir in ihm als dem Lehrer Platos die wirkende Ursache so vieler Lehren desselben annehmen müssen. Ich meine Sokrates, Sokrates, der in der heranwachsenden Jugend das Streben nach Wissenschaft erregte und dadurch der Philosophie einen kräftigen Aufschwung gab. Seine Schüler sind es, die nachher die verschiedenen Richtungen der Philosophie begründen.

Mit Sokrates beginnt in der Philosophie eine neue Periode; ja er ist so wichtig für dieselbe, dafs manche neuere Philosophen ihn zum Ausgangspunkt ihrer Einteilung der ganzen griechischen Philosophie gemacht haben. Widmen wir daher der Darstellung seiner Lehre einige Worte.

Wir besitzen aber von Sokrates selbst gar keine Schriften. Wir müssen daher seine Lehren aus den Werken seiner Schüler, die jene behandeln, zu entnehmen suchen.

Sokrates (geb. 471—469, gest. 399) fordert als Grund aller Wissenschaft die Selbsterkenntnis, das *γνῶθι σεαυτόν*. Diese Forderung geht aber nicht blofs auf die innere, sondern auch auf die äufsere Erfahrung, denn jede Selbsterkenntnis kann nicht auf den Menschen als denkendes und handelndes Wesen beschränkt werden, sondern mufs auch die Erkenntnis des Menschen nach seiner Stellung in der Welt enthalten. Diese letztere Seite hat aber für Sokrates nicht die Bedeutung gehabt wie die beiden anderen Bestimmungen des Menschen, nämlich die als eines handelnden und intelligenten Wesens, denn Sokrates' gröfstes Interesse war ja bekanntlich der Ethik gewidmet und die Logik stand ihm in zweiter Linie.

Der Mensch, der nicht Endzweck der Welt ist, ist nach Sokrates ein vernünftiges Wesen, d. h. er macht die Vernunft, nicht sich zur Richterin über den Wert seiner Handlungen und über die Richtigkeit seiner Erkenntnisse. Diese Vernunft gehört aber nicht dem Menschen, sondern ist die allgewaltige Macht in der Welt — der Gott. Die Vernunft ist unsichtbar, sie ist eine Einheit. Von der erkennenden Vernunft ist alles Handeln abhängig, sowohl das gute als das schlechte. Die nächste Konsequenz dieser Lehre ist: alles Fehlen entsteht nur aus Unverstand, aus Mangel an Erkenntnis, denn jeder will das Gute.

Betrachten wir nun die Psychologie des Sokrates, so werden wir es bei seinem vorwiegenden Interesse für die Ethik begreiflich finden, dafs es bei ihm keine entwickelte Lehre über das Wesen der Seele giebt.

Wahrscheinlich — wenn auch nicht unzweifelhaft fest-

stehend — ist es, dafs er von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt war. Wahrscheinlich, sage ich, denn wir finden bei ihm nirgends eine philosophische Beweisführung für die Fortdauer der Seele nach dem Tode. Ja in der Apologie redet er über diesen Gegenstand sehr unbestimmt[25], und damit stimmen auch Xenophons Äufserungen[26] überein, so dafs wir bei Sokrates eben nur den Glauben annehmen können, die Fortdauer der Seele sei wahrscheinlich, dagegen könne man darüber nichts Sicheres wissen[27], denn das übersteige die Kräfte der Menschen.

Ebenso ist es wahrscheinlich, dafs Sokrates von der Herrschaft der Seele über den Körper überzeugt war. Er findet etwas Göttliches in der Seele des Menschen[28]. Hiermit steht auch wahrscheinlich sein Glaube an unmittelbare göttliche Offenbarung im Menschengeiste in Verbindung. Er selbst glaubte ja solcher Offenbarungen teilhaftig zu sein.

Aber eine wissenschaftliche Ausbildung und Entwicklung seiner Gedanken über die Seele und ihr Wesen ist, wie gesagt, nicht vorhanden.

Nachdem wir die Entwicklung und die Geschichte unseres Gegenstandes durch die älteste griechische Philosophie hindurch verfolgt haben, wenden wir uns jetzt zu

---

[25] In Platos Apologie 40 C ff. sagt Sokrates nach seiner Verurteilung, der Tod sei in keinem Fall ein Übel, denn entweder ist das Totsein ein Nichtsein oder ein Umzug der Seele.

[26] Xenoph. Cyropäd. VIII, 7, 19 ff. wird die Möglichkeit offengelassen, dafs die Seele zusammen mit dem Körper sterbe.

[27] Plat. Apologie 29 B sagt Sokrates: *ἐγὼ δὲ . . . . οὐκ εἰδὼς περὶ τῶν ἐν Ἅιδου οὕτω καὶ οἴομαι οὐκ εἰδέναι.*

[28] Xenoph. Memorab. IV, 3, 14: *ἀλλὰ μὴν καὶ ἀνθρώπου γε ψυχή, εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀνθρωπίνων, τοῦ θείου μετέχει.*

unserer speciellen Aufgabe. Dieselbe besteht darin, zu zeigen, welche Gestalt jener Begriff der Seele bei Plato angenommen und wie er die Lehre von derselben teils aus früheren Lehren entwickelt, teils selbständig geschaffen und zu einem Ganzen gebildet hat.

B.

Der Begriff der Seele bei Plato.

I. Plato und seine Schriften.

Über ein halbes Jahrtausend hatte der Menschengeist in seinen würdigsten Vertretern darnach gerungen, die Frage nach der Seele und nach dem Wesen derselben zu lösen. Doch vergebens! Alle Bemühungen darum waren nur Stückwerk geblieben. Als wesentliche Bestimmungen der Seele waren von den alten Philosophen — wie wir in unserem obigen Abrifs gesehen haben — die Bewegungskraft, die Einfachheit, die Erkenntnisfähigkeit, die Fortdauer nach dem Tode und in unvollkommener Weise auch die Unkörperlichkeit der Seele erkannt.

Der Grund aber, dafs jene Denker die Bestimmungen über das Wesen der Seele nicht zu einem Ganzen einheitlich zusammenfafsten, lag darin, dafs sie die Seelenlehre nicht in einer besonderen wissenschaftlichen Untersuchung behandelten. Daher dieses Schwanken in der Entwickelung der Seelenlehre; daher fand diese wellenförmige Bewegung innerhalb der Ansichten über die Seele statt, indem auf einen Fortschritt stets ein Rückschritt folgte; daher sind

die Ansichten über das Wesen der Seele überhaupt nur in dürftiger Weise ausgebildet; daher finden wir bisweilen offenbare Widersprüche.

So harrte noch immer ihrer Lösung die Aufgabe, alle jene gewonnenen, aber zerstückelten und fragmentarischen, möchte ich sagen, Bestimmungen des Wesens der Seele, die bisher ohne inneren Zusammenhang geblieben waren, zu einem Ganzen, einem System zu verbinden und diesem System eine feste Grundlage zu geben dadurch, dafs man es auf die Grundwahrheiten der Philosophie baute.

Das Verdienst, diese Aufgabe unternommen und gelöst zu haben, gebührt Plato. Plato ist der erste unter den griechischen Philosophen, der seine Vorgänger gründlich studiert und benutzt hat, aber nicht nur das: er ist auch der erste, der ihre Prinzipien mit Bewufstsein ergänzt und sie unter den Gesichtspunkt einer höheren Einheit gebracht hat. „In Platos Philosophie“, sagt Böckh, „haben die treibenden Wurzeln und Zweige früherer Philosophie sich bis zur Blüte potenziert, aus der die spätere Frucht langsam heranreift.“

Was aber hier im allgemeinen über das Verhältnis Platos zur Philosophie gesagt ist, das gilt im besonderen auch von seiner Seelenlehre.

Das Leben Platos, das in die Zeit von 427—347 vor Chr. fällt, beschreiben zu wollen, hiefse Eulen nach Athen tragen. Die Zahl seiner Biographieen ist eine bedeutende, wovon freilich nur wenige wirklichen Wert haben. Auch ist hier nicht der Ort dazu, sondern uns beschäftigt nur seine Lehre. Was aber die Lehre Platos betrifft, so ist sie uns überliefert in einer Reihe von Schriften, die seinen Namen tragen. Auf die Schriften Platos müssen

wir ein wenig eingehen, denn was wir von seiner Lehre sagen wollen, müssen wir ja aus diesen schöpfen.

Was zunächst diese Schriften im allgemeinen anlangt, so sind die Werke Platos, soweit wir darüber urteilen können, sämtlich auf uns gekommen. Es legt das Zeugnis davon ab, wie grofs das Interesse gewesen, welches die Schriften Platos erregt haben, und wieviel Verehrer sie zu allen Zeiten gefunden haben. Ja wir haben bei diesen Schriften sogar die merkwürdige Erscheinung, dafs dieselben nicht nur vollständig überliefert sind — im Gegensatz zu den Schriften der meisten anderen griechischen und römischen Schriftsteller, die leider zum gröfsten Teil nur fragmentarisch vorhanden sind —, sondern dafs wir sogar mehr Schriften unter Platos Namen haben, als er wirklich geschrieben.

Die Zahl, welche man für die richtige der Schriften annimmt, ist sehr verschieden. In der mir vorliegenden Gesamtausgabe der platonischen Werke von Hermann[29] sind siebenundvierzig aufgeführt. In der Regel nimmt man jedoch als Platos Werke fünfunddreifsig Schriften an[30], wobei ich die Briefe nicht mitzähle, denn sie haben für vorliegende Arbeit keine Bedeutung und werden ganz unberücksichtigt bleiben.

Über die Echtheit der platonischen Dialoge ist viel geschrieben worden und viel gestritten. Schon im Altertum hat dieser Streit seinen Anfang genommen und dauert

---

[29] K. F. Hermann, Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi 1873/74.

[30] Am weitesten ist in der Ausscheidung von angeblich falschen Dialogen Ast — Platos Leben und Schriften — gegangen. Er erkennt nur vierzehn Dialoge als echt an.

bis auf unsere Tage in gesteigerter Weise fort, ja sein Ende ist noch gar nicht abzusehen.

Näher auf diese Streitigkeiten einzugehen verbietet mir der Raum. Ich halte dieselben auch für müfsig und finde vielen Scharfsinn dabei umsonst aufgewandt, denn die Frage, welche Dialoge echt oder unecht sind, läfst sich eben nicht definitiv entscheiden und die Ansichten der einzelnen Gelehrten, die nur auf Kombinationen beruhen müssen, haben eben daher wenig Wert. Wir haben als beste Quelle den Aristoteles; wenn aber bei ihm ein platonisches Werk nicht als solches genannt ist, so braucht es darum doch noch nicht unecht zu sein.

Überhaupt haben wir nach meiner Ansicht in den uns überlieferten Schriften die Lehren Platos. Denn sollten auch in der That einige Dialoge nicht von ihm, sondern von seinen Schülern verfafst sein, so haben wir doch unzweifelhaft in denselben die Lehren und die Ansichten Platos, da sie in seinem Geiste geschrieben sind [31]. Wir müssen nur Vorsicht bei ihrer Auslegung anwenden.

So lege ich meiner Untersuchung die fünfunddreifsig Dialoge zu Grunde, und zwar führe ich sie namentlich hier an: Alcibiades major, Alcibiades minor, Apologie, Charmides, Epinomis, Euthydemus, Euthyphro, Gastmahl, Gorgias, Hipparchus, Hippias major, Hippias minor, Jon, Kleitophon, Kratylus, Kritias, Kriton, Laches, Leges, Lysis, Menexenos, Menon, Minos, Nebenbuhler, Parmenides, Phädon, Phädrus, Philebus, Protagoras, Sophist, Staat, Staatsmann, Theages, Theätet, Timäus.

Natürlich finden sich nicht in allen diesen Dialogen Lehren über die Seele. Ich habe sie aber darum alle

---

[31] Vgl. auch Teichmüller, Platonische Frage S. 122.

studiert, damit die Arbeit eine Vollständigkeit und gewisse Vollkommenheit erreicht. Von diesen Dialogen bleiben nämlich mehrere vollständig beiseite, weil in ihnen sich nichts über unseren Gegenstand findet.

Nicht minder wichtig als die Frage nach der Echtheit der Dialoge ist die Frage nach der Reihenfolge der platonischen Schriften. Was nun diese Reihenfolge betrifft, so ist über dieselbe fast nicht weniger geschrieben als über die Echtheit. Dabei sind nun die sonderbarsten Ansichten zu Tage getreten. So behauptet Munk[32], Plato habe in seinen Schriften ein idealisiertes Bild von Sokrates als von einem echten Philosophen geben wollen und die Reihenfolge seiner Schriften werde durch das steigende Lebensalter des Sokrates in denselben bezeichnet.

Schleiermacher nimmt sogar an, dafs Plato gleich von Anfang an einen festen Plan sich gebildet habe und dafs er sein ganzes Leben hindurch nur nach diesem Plan in didaktischer Ordnung seine Schriften produziert habe. Mit dieser absonderlichen Theorie Schleiermachers kann ich nicht übereinstimmen. Plato nennt sich freilich oft den Göttlichen, doch ging seine Göttlichkeit nicht soweit, dafs er schon in seiner Jugend — denn in seine Jugend fallen unzweifelhaft einige Dialoge — seine Selbstentwickelung abgeschlossen hätte und schon in seiner Jugend für die Thätigkeit seines ganzen Lebens sich den Plan vorgezeichnet hätte. Es wäre wohl nicht sehr schmeichelhaft für Plato, ihn schon in seiner Jugend seine höchste Stufe erreichen zu lassen. Doch ganz deutlich erhellt das Falsche dieser Ansicht aus der Umbildung, die wir in der platonischen Lehre unverkennbar bei mehreren Materien wahr-

---

[32] Munk, Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften.

nehmen. Es ist vielmehr klar, dafs Plato als ein Mensch auch in menschlicher Weise gehandelt hat, d. h. wir haben in den verschiedenen Dialogen Dokumente von Entwickelungsstufen in dem philosophischen und geistigen Leben Platos[33].

Das ausführliche Studium, dessen es bedurft hätte, um über die Reihenfolge der platonischen Dialoge eine Hypothese aufzustellen, ist mir nicht möglich gewesen. Es kommt auch bei unserer speciellen Frage nicht so sehr viel auf eine solche Reihenfolge an, denn wir haben ja nicht die Entwickelung einer Lehre zu verfolgen, sondern die gesamte Darstellung eines Begriffs, wie er sich bei Plato findet, zu geben. Eine Reihenfolge der Schriften ist daher nur in den Fällen für uns von Wichtigkeit und wird auch nur dann von uns berücksichtigt werden, wenn wir Abweichungen oder gar Widersprüche in der Lehre finden. Dann werden wir die Entwickelung betrachten und die entwickeltere Ansicht in das System bringen müssen.

Da ich mich also für eine Reihenfolge entscheiden mufs, so thue ich das nach Vergleich der bezüglichen Schriften über diesen Gegenstand zu Gunsten der Ansicht Teichmüllers, welche mir die meisten Gründe für sich zu haben scheint.

Es ist ja bekannt, dafs der kürzlich verstorbene Professor Teichmüller eine ganz neue Bahn bei dieser Frage eröffnet hat durch seine Schriften „Über die Reihenfolge

---

[33] Ich stimme in dieser Ansicht mit K. F. Hermann überein, der auch verschiedene Entwicklungsstufen bei Plato annimmt. — Auch George Grote — Platon and the other companions of Socrates — verwirft die Voraussetzung eines Planes, wie Schleiermacher und Munk solchen annehmen. Bei Grote ist jeder Dialog das Erzeugnis des „state of Platons mind at the time, when it was composed“.

der platonischen Dialoge“ und „Litterarische Fehden“. Indem ich diesen Schriften folge, lege ich meiner Untersuchung die Einteilung der Schriften in zwei Gruppen, die durch den Theätet geschieden werden, zu Grunde. Zur ersten Gruppe gehören der Phädon, der Staat, das Symposion, Euthydem, Charmides, Protagoras[34]; zur zweiten Kratylus, Politicus, Phädrus, Philebus, Menon, der Sophist, Gorgias[35].

Die anderen Dialoge sind, wo gehörig, herangezogen.

II. Die beiden Grundbegriffe Platos.

Wenn man die platonischen Dialoge studiert, so findet man stets in denselben die beiden Prinzipien, auf welche Plato seine Lehre gründet. Wir stofsen überall auf die *οὐσία* — das Sein oder das Wesen — und die *γένεσις* — das Werden —, auf das stets auf gleiche Weise Seiende — *τὸ ἀεὶ ὡσαύτως ὄν*[36] — und das nie Seiende, sondern immer Werdende — *τὸ μηδαμῶς ὂν ἀλλ' ἀεὶ γιγνόμενον* —. Wir werden sehen, dafs diese vielen Bezeichnungen sich auf zwei Prinzipien zurückführen lassen, und diese Prinzipien müssen wir zuerst betrachten.

Man möge nicht glauben, wir hätten dieselben zu weitläufig behandelt. Eher ist das Gegenteil der Fall, denn diese beiden Prinzipien sind von unermefslicher Wichtigkeit zum Verständnis Platos. Wir können beinahe keinen Satz verstehen, wenn wir nicht jene Grundbegriffe kennen. Dafs dieselben aber ganz besonders in eine Abhandlung über die

---

[34] Teichmüller, Reihenfolge d. plat. Dialoge S. 15.
[35] ebenda S. 14.
[36] auch anders bezeichnet, vgl. unten S. 33 Anm. 45.

Seelenlehre Platos gehören, geht aus dem Folgenden hervor: sie sind ja Bestandteile der Seele, und wie will man das Ganze verstehen, wenn man seine Teile nicht kennt?

1. Die Idee.

Die Lehre von den Ideen bildet den Mittelpunkt der platonischen Philosophie. Zur ausführlichen und erschöpfenden Darstellung derselben würden Bände erforderlich sein. Wir beschränken uns darauf, den Begriff der Idee kurz zu bestimmen.

Vorausschicken will ich, dafs Plato seine Ideen fand, indem er die Begriffe projizierte, wobei er nicht daran dachte, dafs erst die Menschen die Begriffe bilden durch Abstraktion und durch die Sprache, welch letztere eine conditio sine qua non zu dieser Begriffsbildung ist. Er stellte vielmehr die Ideen als etwas vom Menschen völlig Unabhängiges und als etwas Ewiges hin.

Wir zeigen nun im folgenden, wie Plato überhaupt darauf kam, Ideen anzunehmen, und geben darauf eine allgemeine Bestimmung derselben, indem wir näher auf die Vereinigung der Ideen mit der Materie eingehen. Wir weisen hierauf einige falsche Ansichten zurück, die hinsichtlich der Ideen entstanden sind, erörtern die Methode, welche Plato zur Erkenntnis der Ideen anwandte, und vollenden zum Schlufs unsere Darstellung des Begriffs der Ideen, indem wir die früheren Bestimmungen derselben, wo nötig, ergänzen.

Damit ein Wissen da und überhaupt möglich sei, ist ein fester keiner Veränderung unterworfener Gegenstand des Wissens notwendig, ein Gegenstand, der an und für sich ist, nicht blofs für und durch uns. Nur das Unver-

änderliche können wir erkennen; dem sich beständig Verändernden dagegen können wir keinen Namen beilegen[37].

Das Erkennbare nun ist, das nicht Erkennbare dagegen nicht, und der Grad der Erkennbarkeit hängt von dem Grade des Seins ab. Demjenigen, das Sein und Nichtsein in sich vereinigt, mufs auch eine besondere, entsprechende Art des Erkennens korrespondieren, die nämlich zwischen Erkennen und Nichterkennen liegt, — und das ist die Vorstellung, *δόξα*[38].

Das Wissen ist von der Vorstellung verschieden, daher mufs auch das Objekt des Wissens ein anderes als das der Vorstellung sein, nämlich ein wahrhaft Seiendes, ein Unsinnliches, dem wir allein ein wahrhaftes und ganzes Sein beilegen können[39].

Wie wir aber beim Wissen den Gegensatz des Begriffs und der Vorstellung haben, so beim Sein den Gegensatz des Wesens und der Erscheinung, des Unsinnlichen und des

---

[37] Kratyl. 386 D: .... *δῆλον δὴ ὅτι αὐτὰ αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντά τινα βέβαιόν ἐστι τὰ πράγματα, οὐ πρὸς ἡμᾶς οὐδὲ ὑφ' ἡμῶν, ἑλκύμενα ἄνω καὶ κάτω τῷ ἡμετέρῳ φαντάσματι, ἀλλὰ καθ' αὑτὰ πρὸς τὴν αὑτῶν οὐσίαν ἔχοντα ᾗπερ πέφυκεν.* — 439 C ff.; Soph. 249 B; Phil. 58 A.

[38] Rep. 477 A: .. *εἰ δὲ δή τι οὕτως ἔχει ὡς εἶναί τε καὶ μὴ εἶναι, οὐ μεταξὺ ἂν κέοιτο τοῦ εἰλικρινῶς ὄντος καὶ τοῦ αὖ μηδαμῇ ὄντος; μεταξύ. Οὐκοῦν ἐπεὶ ἐπὶ μὲν τῷ ὄντι γνῶσις ἦν, ἀγνωσία δ' ἐξ ἀνάγκης ἐπὶ μὴ ὄντι, ἐπὶ τῷ μεταξὺ τούτῳ μεταξύ τι καὶ ζητητέον ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, εἴ τι τυγχάνει ὂν τοιοῦτον; Πάνυ μὲν οὖν. Ἆρ' οὖν λέγομέν τι δόξαν εἶναι; Πῶς γὰρ οὔ; Πότερον ἄλλην δύναμιν ἐπιστήμης ἢ τὴν αὐτήν; Ἄλλην.* Vgl. auch 511 E.

[39] Rep. 477 B. *Ἐπ' ἄλλῳ ἄρα τέτακται δόξα καὶ ἐπ' ἄλλῳ ἐπιστήμη, κατὰ τὴν ἄλλην δύναμιν ἑκατέρα τὴν αὑτῆς; Οὕτω. Οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν ἐπὶ τῷ ὄντι πέφυκε γνῶναι ὡς ἔστι τὸ ὄν; μᾶλλον δὲ ὧδέ μοι δοκεῖ πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι διελέσθαι.*

Sinnlichen. Letzteres ist ein Werdendes, der Zweck des Werdens aber ist das Sein[40].

Das Sinnliche ist nun ein vielfaches; die Dinge werden aber zu dem, was sie sind, durch das ihnen allen Gemeinsame. Dieses aber mufs verschieden sein von den einzelnen Dingen, und auch die Vorstellung davon kann nicht aus den Einzelanschauungen gewonnen sein, denn letztere bieten uns ja stets nur ein unvollkommenes Abbild davon[41].

Das wahrhafte Sein können wir nur einem zuschreiben: dem sich selbst Gleichen, das über allen Gegensatz und jede Beschränkung erhaben ist, z. B. dem, was an und für sich schön ist[42]. Es ist eben zu unterscheiden das, was immer ist und nie wird, und das, was immer wird und nie zum Sein gelangt[43]. Ersteres ist das Urbild, letzteres trägt nur ein Abbild davon, ist nur ein Substrat. Es weist so alles in der Welt auf die Idee hin, daran es seinen Idealgrund hat[44].

---

[40] Phil. 54 B ff.: .... *τὴν γένεσιν οὐσίας ἕνεκα φῶμεν ἢ τὴν οὐσίαν εἶναι γενέσεως ἕνεκα; .... φημὶ δὴ .... ἑκάστην δὲ γένεσιν ἄλλην ἄλλης οὐσίας τινὸς ἑκάστης ἕνεκα γίγνεσθαι, ξύμπασαν δὲ γένεσιν οὐσίας ἕνεκα γίγνεσθαι ξυμπάσης.*

[41] Parm. 132 A; Phädon 74 A ff.

[42] Phädon 78 D: *αὐτὴ ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι .... πότερον ὡσαύτως ἀεὶ ἔχει κατὰ ταὐτὰ ἢ ἄλλως; αὐτὸ τὸ ἴσον, αὐτὸ το καλόν, αὐτὸ ἕκαστον ὅ ἔστι, τὸ ὄν, μή ποτε μεταβολὴν καὶ ἡντινοῦν ἐνδέχεται; ἢ ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὅ ἔστι, μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό, ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται; Ὡσαύτως, ἔφη, ἀνάγκη, ὁ Κέβης, κατὰ ταὐτὰ ἔχειν, ὦ Σώκρατες.* — 103 B; Rep. 479 A ff., 524 C.

[43] Tim. 27 D ff.: *ἔστιν οὖν δὴ κατ' ἐμὴν δόξαν πρῶτον διαιρετέον τάδε· τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε.*

[44] Diese Notwendigkeit der Ideenlehre sucht Plato im Sophist und besonders im Parmenides nachzuweisen.

Die Annahme der Ideen hängt mit Platos geschichtlicher Stellung

Wenn wir nun den Begriff der Ideen im allgemeinen gewinnen wollen, so sehen wir aus dem Obigen, dafs die Ideen ein unbedingt wahrhaftes Sein sind, das nicht vom Wechsel und dem Nichtsein der Erscheinung berührt wird und das als ein Einheitliches sich stets selbst gleich ist und keine Mannigfaltigkeit des Daseins kennt [45].

Dieses ewig sich Gleiche aber oder diese Idee — das ist das Allgemeine, was wir in den Gattungsbegriffen ausdrücken [46]. Nur in diesem liegt das Wesen der Dinge und der Gegenstand der Wissenschaft [47], und alles Wissen beginnt mit der Aufsuchung desselben [48].

Nur die Ideen sind das allein wahrhafte Sein [49], das ewige, unveränderliche, stets sich selbst gleichbleibende Sein. Ihnen allein kommt eben der Begriff dieses Seins zu. Die Idee ist das dem vielen Gleichnamigen Gemein-

---

zusammen. Es ist hierbei der Einflufs des Sokrates, der heraklitischen, pythagoräischen und eleatischen Philosophie wahrzunehmen. Ich kann hier nicht näher darauf eingehen, verweise aber in betreff dieser Frage auf Aristoteles (Metaphysik I 6), der die Elemente beinahe vollständig aufzählt, aus denen geschichtlich die Ideenlehre Platos sich entwickelt hat.

[45] So nennt Plato die Ideen: *οὐσία* im Phädr. 247 C, Kratyl. 386 D, Phädon 78 D, Parm. 135 A; *ἀΐδιος οὐσία* im Tim. 37 E; *ἀεὶ ὄν* im Tim. 27 D; *ὄντως ὄν*, *ὄντως ὄντα* im Phädr. 247 C, E, Rep. 597 D; *παντελῶς ὄν* im Soph. 248 E, Rep. 477 A; *κατὰ ταὐτὰ ὄν*, *ὡσαύτως ὄν*, *ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον ἀκινήτως* im Tim. 35 A, 38 A, Phäd. 78 D; mit dem Beiwort *αὐτός* oder *αὐτὸ ὅ ἐστι* im Phädr. 247 D, Theät. 175 C, Krat. 389 D, Soph. 225 C, Parm. 130 B, 133 D, 134 D, Phädon 65 D, 78 D, 100 C, Phil. 62 A, Rep. 507 B, 493 E, Tim. 51 B; *ἕν* heifsen die Ideen im Parm. 132 C; *ἑνάδες*, *μονάδες* im Phil. 15 A.

[46] *εἶδος* und *ἰδέα* drücken bei Plato jede Form und Gestalt aus, dann aber in Sonderheit die Art, die Gattung und subjektiv die Vorstellung derselben, den allgemeinen Begriff.

[47] Theät. 185 B, C, 186 D.

[48] Phädrus 265 D, 249 B.

[49] Parm. 132 C, 135 A; Rep. 507 B.

same[50]. „Sie ist die ewige Ruhe in dem Flusse der Erscheinungen“[51].

Die Ideen können unmöglich an und für sich existieren, getrennt von der Welt der Erscheinungen. Die Ideen sind ja eben dazu da, damit die Erscheinungen an ihnen participieren. Letztere d. h. die Erscheinungen können nicht ohne dieses Teilnehmen existieren. Das Dasein der Ideen aber äufsert sich ja nur in diesem Teilgeben, möchte ich sagen. Ohne letzteres kann man sich keine Idee denken. Man versuche doch nur die Idee eines Hundes sich vorzustellen, wenn es keinen Hund giebt. Insofern hängen Ideen und Erscheinungen innig zusammen[52].

Freilich bleiben aber die Ideen unberührt von allen den Veränderungen dessen, was an ihnen teilnimmt, und sind keinem Wechsel unterworfen[53]. Um es bildlich aus-

---

[50] Rep. 596 A: *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.*

[51] Mit diesen Worten bezeichnet unter anderen Bestimmungen Teichmüller die Idee in seinen „Studien zur Geschichte der Begriffe“ S. 136.

[52] Sonderbar ist die Ansicht, die Zeller in dieser Beziehung von den Ideen hat. Er sagt (Phil. der Griechen 3. Aufl. II S. 555): „Dieses Allgemeine, welches die Idee ist, denkt sich nun Plato von der Erscheinungswelt gesondert, als für sich seiende Substanz.“ Wo Plato aber diesen Gedanken ausspricht, das sagt Zeller nicht. Er würde auch schwerlich die Stelle finden, denn Plato sagt es gar nicht. Er nennt freilich die Ideen für sich bestehende Wesenheiten, „*μονοειδές, αὐτὸ καθ' αὐτό*“ (Symp. 211 A, Phädon 78 D etc.); er trennt sie aber nicht von der Erscheinungswelt vollständig ab, weil das nach seiner Lehre unmöglich ist. Plato hatte ja die Ideen durch Projektion der Begriffe gefunden (vgl. S. 30); es kann daher nur solche Ideen geben, von denen Abbilder existieren. Eine Idee, von der es kein Abbild giebt, existiert gar nicht. Wir sehen also die Abhängigkeit von der Erscheinung.

[53] Phädon 78 D; Symp. 211 A; Phil. 15 B; Tim. 51 B.

zudrücken, kann man sagen, dafs alle Dinge ihnen nur nachgebildet sind[54].

Es ist nun schwer zu sagen, und Plato ist sich auch wohl selbst nicht darüber klar geworden, in welcher Weise das Teilnehmen der Erscheinungen an den Ideen stattfindet. Das Ganze der Ideen kann nicht den Dingen innewohnen — die Ideen müfsten sich sonst vervielfältigen —, und auch nicht ein Teil von ihnen, denn sie müfsten dann teilbar sein. Es bedürfte also eines der Idee und den Dingen Gemeinsamen ins unendliche hin.

Was sind also nun die Ideen?

Die Ideen sind nicht subjektive Gedanken, weder des Menschen noch der Gottheit — die ja selbst Idee ist[55] —, eine Ansicht, die schon im Altertum und Mittelalter existierte und auch in neuerer Zeit ihre Vertreter gefunden hat[56]. Es kann jedoch die Behauptung, welche die Anhänger dieser Lehre aufstellen, nicht durch positive Beweise gestützt werden. Wenn die Ideen bezeichnet werden als Urbilder, wonach der göttliche Verstand die Welt gebildet[57], wenn sie die Gegenstände genannt werden, welche die menschliche Vernunft betrachtet[58]: so sind sie darum noch

---

[54] Parm. 132 D: *τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς.* Theät. 176 E; Tim. 28 A.

[55] Vgl. S. 51.

[56] Meiners, Gesch. d. Wissensch. II S. 803; Stallbaum, Plat. Tim. 40, Parm. 269 ff.; Richter, de ideis Plat. S. 21 ff., 66 ff.; Volquardsen u. n. m. a.

[57] Rep. 596 A; Phädrus 247 A; Tim. 28 A.

[58] Aufser a. a. O. s. Tim. 52 A: *τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων ὁμολογητέον ἓν μὲν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὔτε εἰς ἑαυτὸ εἰσδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο*

keine Erzeugnisse dieser einen oder anderen Vernunft. Sie werden ja immer bei der Thätigkeit derselben vorausgesetzt. Auch der königliche Verstand des Zeus, d. h. die Seele der Welt, der alles ordnet und verwaltet, nämlich die Welt[59], erhält seine Vernunft von der Idee, die also über ihm steht. Letztere ist also nicht Produkt, sondern Bedingung der denkenden Vernunft.

Und wenn ferner im Parmenides[60] gesagt wird, Gott habe das Wissen an sich, so ist dieses Wissen immer nur ein Teilhaben, wie es ausdrücklich bezeichnet wird, und auch die Götter besitzen dasselbe.

Die Ideen sind eben ewig, nicht entstanden, wie Plato aufs nachdrücklichste hervorhebt, und dadurch unterscheiden sie sich wesentlich von den Erscheinungen[61]. Es wird ihnen jede Entstehung abgesprochen[62]. Plato selbst weist die Annahme zurück, als könnten die Ideen Gedanken sein, die nur in der Seele existieren, denn dann,

---

ποι ἰόν, ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὃ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖν.

[59] Vgl. Phil. 28 D ff., 30 C ff.

[60] 134 C: οὐκοῦν εἴπερ τι ἄλλο αὐτῆς ἐπιστήμης μετέχει, οὐκ ἄν τινα μᾶλλον ἢ θεὸν φαίης ἔχειν τὴν ἀκριβεστάτην ἐπιστήμην; .... Οὐκοῦν εἰ παρὰ τῷ θεῷ αὕτη ἐστὶν .... ἡ ἀκριβεστάτη ἐπιστήμη .... ἐκεῖνο .... οὔτε γιγνώσκουσι, τὰ ἀνθρώπεια πράγματα θεοὶ ὄντες.

[61] Symp. 210 E ff.: .... τοῦτο ἐκεῖνο ... πρῶτον μὲν ἀεὶ ὂν καὶ οὔτε ἀπολλύμενον .... αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν. Vgl. Tim. 27 D ff., 28 C.

[62] Phil. 15 B: μίαν ἑκάστην (ἰδέαν) οὖσαν ἀεὶ τὴν αὐτὴν καὶ μήτε γένεσιν μήτε ὄλεθρον προσδεχομένην. Tim. 28 C: τόδε δ' οὖν πάλιν ἐπισκεπτέον περὶ αὐτοῦ (i. e. κόσμου), πρὸς πότερον τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταινόμενος αὐτὸν ἀπειργάζετο, πότερον πρὸς τὸ κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχον ἢ πρὸς τὸ γεγονός.

sagt er, müfste alles, was an den Ideen teilhat, etwas Denkendes sein. Sie sind eben nicht in uns[63].

Wir sehen also, dafs jene Behauptung der Begründung entbehrt.

Um die Ideen zu erkennen, wendet Plato die Dialektik an, in besonders eingehender Weise im Sophist und Parmenides, auf welche Dialoge wir in dieser Beziehung nicht näher eingehen können. Nur in einem Punkte wollen wir ein wenig den ersteren Dialog besprechen. Plato hat nachgewiesen, dafs da einzelne Begriffe sich verbinden lassen, dem einen das Sein zukommt, das durch den anderen bezeichnet wird. Und umgekehrt ist das nicht der Fall, wenn die Begriffe verschieden sind oder sich ausschliefsen: so ist also das Sein des einen das Nichtsein des anderen[64].

Und da nun diese Verbindung unzählig viele Male geschehen bezw. nicht geschehen kann, so kommt jedem Begriffe in vielen Beziehungen das Sein und zugleich in unzählig vielen das Nichtsein zu[65]. Das Nichtseiende ist also ebenso wie das Seiende; es ist ja selbst ein Sein, nämlich das Anderssein: das Nichtsein ist also nicht absolut, sondern nur relativ, nämlich die Negation eines bestimmten

---

[63] Parm. 133 C: *οἶμαι ἂν καὶ σὲ καὶ ἄλλον, ὅστις αὐτήν τινα καθ' αὑτὴν ἑκάστου οὐσίαν τίθεται εἶναι, ὁμολογῆσαι ἂν πρῶτον μὲν μηδεμίαν αὐτῶν εἶναι ἐν ἡμῖν. Πῶς γὰρ ἂν αὐτὴ καθ' αὑτὴν ἔτι εἴη;*

[64] Soph. 254 D; 256 D. Man kann z. B. die Bewegung mit dem Sein verbinden, weil sie ja ist. Sie ist jedoch auch etwas anderes als das Sein, denn ihr Begriff ist ein von dem des Seins verschiedener.

[65] Soph. 256 D ff.: *ἔστιν ἄρα ἐξ ἀνάγκης τὸ μὴ ὂν ἐπί τε κινήσεως εἶναι καὶ κατὰ πάντα τὰ γένη. κατὰ πάντα γὰρ ἡ θατέρου φύσις ἕτερον ἀπεργαζομένη τοῦ ὄντος ἕκαστον οὐκ ὂν ποιεῖ, καὶ ξύμπαντα δὴ κατὰ ταῦτα οὕτως οὐκ ὄντα ὀρθῶς ἐροῦμεν, καὶ πάλιν, ὅτι μετέχει τοῦ ὄντος, εἶναί τε καὶ ὄντα .... Περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν.*

Sein. So ist denn auch in jedem Sein ein Nichtsein, der Unterschied nämlich[66].

Das einzelne gegebene Sein ist also demnach nur bestimmtes Sein, nicht etwa reines Sein; und daher ist nicht nur ein Seiendes, sondern viele, die untereinander in verschiedenen Verhältnissen stehen, in Ausschliefsung oder Gemeinschaft.

In seinen späteren Jahren suchte Plato die Verbindung der Einheit und Vielheit in den Ideen — ein Gedanke, der für ihn wesentlich ist — dadurch auszudrücken, dafs er die Ideen als Zahlen bezeichnete[67]. Da jedoch diese Darstellung in den platonischen Schriften sich nicht findet, so gehen wir nicht näher auf dieselbe ein, und zwar mit um so gröfserem Rechte, als dieses Verhältnis der Ideen zu den Zahlen für Plato keine Bedeutung gehabt zu haben scheint, da es doch sonst in seinen Schriften nicht gänzlich an bestimmten Spuren fehlen würde.

Plato führte den Begriff des Seins auf den der Kraft zurück[68]; und im Phädon erklärt er die Ideen für die

---

[66] Vgl. ebenda 256 E—259 B; 260 C.

[67] Aristot. Metaphys. I c. 6, 987 b 20 ff., c. 8 Schl., c. 9, 991 b 9 ff., XIII c. 6 ff. Man vergl. auch hierzu Theophrast, Metaph. 313 Br. (Frag. 12, 13 Wimm.): *Πλάτων .... εἰς τὰς ἰδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμοὺς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχάς.*

[68] Soph. 247 D: *λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ σμικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰσάπαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.*

Ich verwahre mich gegen die Annahme, als schriebe ich dem Plato zu, er erteile den Ideen Seele, Vernunft und Leben. Nach Soph. 248 ff. schreibt er dieses nur dem All zu und ausdrücklich gerade den Ideen nicht. Die Ideen werden also nicht personifiziert. Auch die Unwandelbarkeit der Ideen wird nicht aufgegeben, denn die unwandelbaren Ideen

eigentlichen und allein wahrhaft wirksamen Ursachen der Dinge[69].

Zueinander stehen die Ideen als Teile eines Ganzen. Sie bilden eine Stufenfolge, die vom Besondersten hinaufführt zum Allgemeinsten. Zum Abschlufs gelangt diese Reihe in der höchsten Idee, in der Idee des Guten[70].

2. Die Materie.

Wir gelangen zu dem zweiten Grundbegriffe der platonischen Philosophie, indem wir die Materie in unsere Betrachtung ziehen. Was wir eingangs von der Ideenlehre sagten[71], gilt auch von der Materie. Trotz der Schwierigkeit des Stoffes müssen wir es aber doch unternehmen, den Begriff der Materie festzustellen, denn auf diesen beiden Begriffen der Idee und der Materie baut sich wie auf zwei Grundpfeilern die gesamte platonische Lehre auf; und so auch unser specieller Stoff, die Seelenlehre.

Unsere Methode der Darstellung beginnt auch hier mit der Darlegung, wie Plato dazu kam, ja kommen mufste, eine Materie anzunehmen. Wir gehen darauf auf den Versuch, den Plato im Philebus und im Timäus macht, die Materie zu erklären, näher ein. Nachdem wir sodann eine falsche Ansicht Zellers über das Wesen der Materie zurückgewiesen, stellen wir den Begriff der Materie möglichst bestimmt fest, indem wir der Methode Platos folgen. Nach

---

bilden gerade die Vernunft des All, wie Plato selbst sagt Soph. 249 C. Man vergl. zu dieser Frage auch Teichmüller, Stud. z. Gesch. der Begriffe S. 138 u. 139.

[69] Phädon 95 E ff.

[70] Vgl. S. 52 f., 127.

[71] Vgl. S. 30.

dieser Bestimmung der Materie gehen wir noch auf die Vorwürfe ein, die Aristoteles dem Plato bei seiner Erklärung der Materie macht, und weisen dieselben als grundlos aus Platos eigenen Lehren zurück.

Wenn wir zuerst uns zu erklären versuchen, wie Plato dazu kam, seine Lehre von der Materie zu bilden, so werden wir das erkennen, wenn wir seine Methode verfolgen. Plato ging nämlich aus von der Beobachtung der Wirklichkeit, die in den Sinnen gegeben ist, d. h. von der Beobachtung der sinnlichen Dinge, und in diesen Dingen fand er nun ein Zweifaches: einmal einen formalen Faktor, d. i. die Idee, die sich stets gleichbleibt, und zweitens einen materialen Faktor, der den Grund aller Veränderung und Bewegung bildet. Er merkte, dafs es kein Ding gebe, welches unveränderlich sei, und diesen Zustand des beständigen Sichänderns nannte er das Werden (*γένεσις*).

Im Strom dieses Werdens bleibt aber e i n e s sich immer gleich und unverändert, und das ist die Idee[72]. Diesem wahrhaft Seienden nun stellte er das Werden gegenüber.

Alle sinnliche Erscheinung steht zwischen dem Sein, d. i. der Idee, und dem Nichtsein, d. i. die Materie. Dieses Mittlere kann daher nur immer in einem Übergangsstadium vom Sein zum Nichtsein sich befinden, nämlich im Werden. In diesem Werden kann aber die Idee natürlich nie rein erscheinen, sondern stets nur mit ihrem Gegenteil gemischt[73]. Die ganze Erscheinungswelt ist nur für und um der Idee willen da, nur durch jene; sie selbst ist nichts Selbständiges, nichts an und für sich Seiendes[74]. Das sinn-

---

[72] Vgl. S. 33.

[73] Symp. 211 E; Rep. 524 C, 493 E, 476 A, 477 A; Polit. 269 D.

[74] Symp. 211 A heist es von der Idee des Schönen: .... *οὐ τῇ μὲν καλόν, τῇ δ'αἰσχρόν, οὐδὲ τοτὲ μέν, τοτὲ δ'οὔ, οὐδὲ πρὸς μὲν τὸ*

liche Dasein ist also stets nur ein verzerrtes Bild des wahren Seins. Woher kommt es nun, dafs die Idee in der Erscheinung so verzerrt wird? In den Ideen liegt nicht der Grund, denn diese bleiben stets in ihrem eigenen Wesen, wenn sie auch aneinander teilhaben, denn keine Idee kann in eine entgegengesetzte übergehen[75]. Es bleibt vielmehr bei jedem Teilnehmen oder Hindurchgehen einer Idee durch andere jede Idee sich selbst gleich und unverändert[76].

Die sinnlichen Dinge dagegen nehmen auch entgegengesetzte Beschaffenheiten auf, und das ist wesentlich für sie. Plato sagt ausdrücklich, es gebe keines unter ihnen, das nicht zugleich sein Gegenteil wäre, dessen Sein nicht zugleich sein Nichtsein wäre[77]. Aus dieser Unvollkommenheit der Erscheinung geht hervor, dafs nicht nur die Vernunft, sondern auch die Notwendigkeit die Ursache der Welt ist und dafs erstere diese vernunftlose Ursache nicht überwinden konnte[78].

καλόν, πρὸς δὲ τὸ αἰσχρὸν, οὐδ' ἔνθα μὲν καλὸν, ἔνθα δ' αἰσχρόν, ὡς τισὶ μὲν ὂν καλὸν τισὶ δ' αἰσχρόν. Vgl. Phil. 54 B ff.; Tim. 52 C; Rep. 476 A; Phädon 102 B; Krat. 386 D; Theät. 160 B.

[75] Phädon 102 D: ἐμοὶ γὰρ φαίνεται οὐ μόνον αὐτὸ τὸ μέγεθος οὐδέποτ' ἐθέλειν ἅμα μέγα καὶ σμικρὸν εἶναι .... ὡς δ' αὔτως καὶ τὸ σμικρὸν τὸ ἐν ἡμῖν οὐκ ἐθέλει ποτὲ μέγα γίγνεσθαι οὐδὲ εἶναι, οὐδὲ ἄλλο οὐδὲν τῶν ἐναντίων ἔτι ὂν ὅπερ ἦν ἅμα τοὐναντίον γίγνεσθαί τε καὶ εἶναι, ἀλλ' ἤτοι ἀπέρχεται ἢ ἀπόλλυται ἐν τούτῳ τῷ παθήματι. Vgl. bes. auch S. 136; Soph. 252 D, 255 A.

[76] Phil. 15 B.

[77] Rep. 479 A: τούτων γὰρ δὴ .... τῶν πολλῶν καλῶν μῶν τι ἔστιν, ὃ οὐκ αἰσχρὸν φανήσεται; καὶ τῶν δικαίων, ὃ οὐκ ἄδικον; καὶ τῶν ὁσίων, ὃ οὐκ ἀνόσιον; Οὔκ, ἀλλ' ἀνάγκη, ἔφη, καὶ καλά πως αὐτὰ καὶ αἰσχρὰ φανῆναι, καὶ ὅσα ἄλλα ἐρωτᾷς. Phädon 102.

[78] Tim. 48 A: μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη. νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν,

Um also die sinnlichen Erscheinungen zu erklären, mufs man ein Prinzip annehmen, welches das reine Gegenteil der Idee ist, welches also das Nichtseiende ist, wenn jene das Seiende, und dieses Prinzip ist die Materie.

Eine Beschreibung dieses Begriffes versucht Plato im Philebos und im Timäus zu geben. Im ersteren[79] unterscheidet Plato im ganzen viererlei: die Grenze, das Unbegrenzte, das aus diesen Gemischte und die Ursache der Mischung. Als das Substrat aller sinnlichen Erscheinung wird das Unbegrenzte bezeichnet, und dazu rechnet Plato „alles, woran wir sehen, dafs es mehr und weniger wird und das stark und schwach und sehr und alles dergleichen annimmt“[80]. Das Unbegrenzte ist also darnach dasjenige, worin eine genaue Bestimmung nicht möglich ist.

Im Timäus[81] wiederum unterscheidet Plato das sich selbst gleiche Wesen, die Ideen, das ihnen Nachgebildete oder die Erscheinung und drittens das die Grundlage alles Werdens Bildende, das Gemeinsame und allen Stoffen und Elementen zu Grunde Liegende, das im Flusse des Werdens sich selbst gleichbleibend sich durch alle Formen hindurchbewege. Dieses Beständige stellen die Erscheinungen nie rein dar, sondern stets unter irgend einer Form[82]; es ist dieses das *ἐκμαγεῖον*, die bildsame Masse, aus der jene gebildet werden. Sie selbst braucht aber deshalb keine bestimmte Form und keine bestimmte Eigenschaft zu haben.

ταύτῃ κατὰ ταὐτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφρονος οὕτω κατ' ἀρχὰς ξυνίστατο τόδε τὸ πᾶν. Εἴ τις οὖν ᾗ γέγονε κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ᾗ φέρειν πέφυκεν. Vgl. ebenda 56 C, 68 E; Theät. 176 A.

[79] Phil. 23 C ff.

[80] ebenda 24 E.

[81] Tim. 48 E ff.

[82] Tim. 49 D.

Plato sucht diese Lehre zu beweisen aus dem Flusse des körperlichen Seins und dem Übergang der Elemente, der nur möglich sei, wenn die bestimmten Stoffe bloſse Veränderungen eines ihnen gemeinsamen bestimmungslosen Dritten wären [83]. Und dieses Dritte ist eine unsichtbare gestaltlose Wesenheit, die fähig ist alle Gestalten aufzunehmen [84].

Bevor ich zu einer näheren Bestimmung der Materie schreite, will ich eine Ansicht besprechen, die, von einem namhaften Philosophen aufgestellt, gewiſs viele Anhänger zählt, der wir aber auf keinen Fall beistimmen können: es ist das eine Ansicht Zellers. Zeller sagt nämlich [85], Plato habe als Materie gefaſst „den Raum, der selbst unvergänglich allem Werdenden eine Stätte darbiete“ etc., und beruft sich mit Nachdruck auf Aristoteles. Ferner sagt Zeller [86]: „Die Grundlage des sinnlichen Daseins wird im Timäus unleugbar wie ein materielles Substrat beschrieben.“ Und ein paar Seiten weiter [87] heiſst es: „der Raum ist also jenes Dritte, was neben den Ideen und der Erscheinungswelt als die allgemeine Grundlage der letzteren gefordert wird; und ebendeshalb, weil sie nicht (d. h. die Materie) als raumerfüllende Masse, sondern als der Raum selbst, als das L e e r e gedacht ist, das die Formen des Körperlichen in sich aufnimmt, nennt der Timäus jene Grundlage des sinn-

---

[83] ebenda 49 B.

[84] Tim. 50 A ff. An dieser Stelle gebraucht Plato zur Erklärung ein Bild. Wie nämlich das Gold alle möglichen Formen annehme und doch dadurch nicht verändert werde, sondern stets an und für sich Gold bleibe, so auch die Materie.

[85] Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl., II S. 608 u. ff. Zellers Ansicht ist Siebeck (Plat. Lehre v. d. Materie, in Unters. z. Phil. der Griechen S. 64—136) gefolgt.

[86] ebenda S. 609 f.

[87] ebenda S. 613.

lich Wahrnehmbaren nie das, aus dem, sondern immer nur das, in dem die Dinge geworden sind."

Um diesen klaren Widerspruch zu erweisen, genügt wohl die bloſse Nebeneinanderstellung. Einmal nennt Zeller die Materie ein materielles Substrat und zwei Seiten später den bloſsen Raum, das Leere.

Wenn aber die Materie wirklich der leere Raum sein soll, dann wäre es doch interessant, zu erfahren, woher denn eigentlich die körperlichen Dinge, „die Formen des Körperlichen", kommen sollten. Etwa von den Ideen, die also Körperlichkeit haben? Es ist ja bekannt, daſs die werdenden Dinge nach Plato eine Masse, die von der Erde bis zu den Fixsternen ausgedehnt ist, bilden. Woher also, frage ich noch einmal, diese Natur? Die einzige Antwort ist eben darauf: von der Materie. Von der Materie rührt also das Körperliche. Wie sollten denn auch die Ideen Realität und Bewegung und Veränderung erfahren, wenn sie in dieses Zellersche Nichts eingehen? Es ist doch die Lehre Platos klar zu erkennen, daſs die Materie der Grund der Veränderung sei. Wie stimmt denn aber das zum Raum? Wie wir schon an anderer Stelle gesagt haben, bezeichnet Plato die Materie als das *ἐκμαγεῖον*, aus dem die Dinge geformt werden[88]. Im Timäus[89] sagt ferner Plato, daſs wir die Materie wie im Traum erblicken, wenn wir behaupten, daſs alles Seiende an einem bestimmten Orte sein und einen bestimmten Platz einnehmen müſste, und unterscheidet deutlich den Raum von der Idee und von der Materie.

Es ist ja freilich nicht zu bestreiten, daſs Plato, um den schweren Begriff der Materie zu erklären, wie viele andere

---

[88] Vgl. S. 42.

[89] Tim. 52 A ff.

Vergleiche — z. B. den der Mutter, den des Goldes — auch den Raum anführt, aber nirgends wird man finden, dafs Plato durch den Raum den Begriff der Materie im ganzen bestimmt. Dafs aber Plato den Raum als Bild verwendet, ist leicht zu erklären, denn der Raum macht eine Beziehung der Materie sehr klar, nämlich diejenige, dafs sie alles in sich aufnimmt. Aber wie gesagt nur nach einer Beziehung, nie im ganzen, bestimmt das Bild vom Raum die Materie[90].

Wir suchen jetzt im nachstehenden den Begriff der Materie möglichst bestimmt festzustellen.

Das einzige Mittel, etwas von der Materie zu erkennen, ist die Analogie, wie Aristoteles genau angegeben[91], denn die sinnliche Wahrnehmung zeigt uns nur geformte oder einzelne bestimmte Materien, nicht aber die Materie an und für sich. In der Analogie müssen wir nun drei bekannte Stücke haben und ein unbekanntes, das wir suchen. Die Analogie giebt aber stets nur Wahrscheinlichkeit, keine Gewifsheit, weil man das Gesetz nicht allgemein aussprechen kann. Man schliefst nur von einem Fall zum andern[92]. Diese Methode der Erkenntnis der Materie hat aber Aristoteles von Plato gelernt, denn letzterer sagt von der Materie, dafs sie ohne Wahrnehmung durch einen unechten Schlufs gefafst werde und kaum glaublich sei[93]. Dafs aber jener

---

[90] Man vergl. zu dieser ganzen Frage auch Teichmüller, Stud. z. Gesch. d. Begr. S. 316 ff., in Sonderheit S. 319—322.

[91] Aristot. Natur. ausc. I 7: *ἡ δ᾽ ὑμοκειμένη φύσις ἐπιστητὴ κατ᾽ ἀναλογίαν. Ὡς γὰρ πρὸς ἀνδριάντα χαλκὸς ἢ πρὸς κλίνην ξύλον ἢ πρὸς τῶν ἄλλων τι τῶν ἐχόντων μορφὴν ἡ ὕλη καὶ τὸ ἄμορφον ἔχει πρὶν λαβεῖν τὴν μορφήν, οὕτως αὕτη πρὸς οὐσίαν ἔχει καὶ τὸ τόδε τι καὶ τὸ ὄν.*

[92] Arist. Rhetor. I 2: *ὡς μέρος πρὸς μέρος, ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, ὅταν ἄμφω μὲν ᾖ ὑπὸ τὸ αὐτὸ γένος, γνωριμώτερον δὲ θάτερον ᾖ θατέρου.*

[93] Tim. 52 B: *ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν.*

Schlufs eine Analogie ist, finden wir aus dem Gedankengange Platos bei der Vorstellung der Materie. Indem Plato von der Anschauung der vier Elemente ausgehend sah, wie diese alle sich ineinander verwandeln, und hier nichts Bleibendes erkannte, gebrauchte er einen Vergleich oder eine Analogie, nämlich jene vom Golde[94]. Wie das Gold für alle aus ihm gebildeten Gestalten die Materie darstellt, so solle auch der Natur mit allen ihren Formen ein formloser Stoff zu Grunde liegen[95].

Bei der Bestimmung der Materie stofsen wir auf sehr schwer verständliche Bezeichnungen. Die Materie ist das Grofse und Kleine oder das Mehr und Weniger oder — ein Ausdruck der Schule — die unbegrenzte Zweiheit. Plato entdeckte nämlich im Werdenden das sich stets Gleichbleibende, die Idee[96]. In den Ideen selbst aber fand er einen Gegensatz: es trat dem Sein das Nichtsein u. s. f. entgegen[97]. Die Ideen sind aber unveränderlich und daher Grund des Wissens und des Identischen. Daher mufste Plato ein zweites Prinzip annehmen, das die Veränderung und die Bewegung verursachte. Das Werdende, welches Gegenstand unserer Sinneswahrnehmungen ist, fliefst ja beständig; sein Wesen erhält es aber von den Ideen. Und so ist alles Werdende ein Gemischtes (*μικτόν*) und zwar sind die Bestandteile desselben einmal die Idee und sodann die Materie oder der mütterliche Stoff, der alle Ideen aufnehmen kann (*πανδεχές*).

So kommt denn Plato zu folgenden Bestimmungen der Materie. Die Materie ist gestaltlos (*ἄμορφον*) und unbe-

---

[94] Vgl. S. 43 Anm. 84.

[95] Tim. 50 A ff.

[96] Vgl. S. 33, 34, 40.

[97] Vgl. S. 41.

grenzt (*ἄπειρον*), „denn sie nimmt immer alles auf, ohne jemals irgend eine Gestalt bekommen zu haben, die irgend einem von dem, was in sie eingeht, ähnlich wäre; denn sie ist ihrer Natur nach Stoff für alles und wird bewegt und in Gestalten gebracht von dem, was hineingeht (in sie), und erscheint darum bald so bald anders“ [98].

Ferner ist die Materie, da sie ein Bleibendes (*ὑπομένον*) ist, nicht dem Wechsel unterworfen. Sie ist ein *τόδε καὶ τοῦτο*. Sie ist ihrer Natur nach stets identisch (*ταὐτόν*) — und darin den Ideen gleich — und ihr Wesen besteht in dem Können, dem Vermögen, die Gegensätze aufzunehmen. Das Werdende ist also nur ein Derartiges (*τοιοῦτον*), weil es aus der Materie und einem Gegensatze besteht und weil es der Natur der Materie zufolge, die in ihm ist, sich auch in den anderen Gegensatz verändern kann [99].

In dem Verhältnis der Materie zu den Gegensätzen der Formen und Qualitäten liegt auch der Grund der quantitativen Gegensätze. Weil sie sich bewegt, wird das Werdende gröfser oder kleiner, mehr oder weniger, höher oder tiefer etc. genannt. Und indem das Gute zwischen dem Zuviel und Zuwenig ein symmetrisches Verhältnis darstellt, sucht es alles zu bestimmen durch das Mafs [100].

Da die Gegensätze stets eine Zweiheit bilden und da die Materie stets durch den einen oder den anderen Gegensatz bestimmt wird — während sie an sich unbestimmt ist —, so entwickelte sich ganz von selbst aus dieser plato-

---

[98] Tim. 50 B.: *δέχεταί τε γὰρ ἀεὶ τὰ πάντα καὶ μορφὴν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῇ οὐδαμῶς. ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενόν τε καὶ διασχηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἀλλοῖον.*

[99] Tim. 49 E ff., 50 B.

[100] Phil. 24 D, E, 25 B ff.

nischen Lehre jener Begriff der unbestimmten Zweiheit — *δυὰς ἀόριστος* —[101]. Die Materie ist eben jene unbestimmte Zweiheit. Später aber übertrug Plato, wie sehr natürlich, jenen Begriff auf die Zahlen und Ideen; denn auch dort findet sich Unbegrenztes, das zur Begrenztheit, und Vielheit, die zur Einheit gebracht wird.

Die Materie ist nicht selbständig, welche Lehre Aristoteles dem Plato unterzuschieben sucht. Aristoteles verwirft jene platonische Analogie vom Golde[102], denn beim einfachen Werden und Vergehen bleibe ja keine selbständige Materie übrig. Desgleichen sagt Aristoteles beständig, daſs Plato gelehrt habe, die Welt sei entstanden, da vor der Welt die ungeordnet bewegte Materie gewesen sei[103]. Gegen diese angebliche Lehre Platos von der Selbständigkeit der Materie wendet sich Aristoteles und widerlegt sie.

Ob nun Aristoteles recht hat, wollen wir untersuchen. Wir haben gesehen[104], daſs Plato zwei Faktoren fand bei der Betrachtung der Dinge. Er hat aber nie daran gedacht, dieselben als selbständige Prinzipien zu bezeichnen, die lange für sich bestanden hätten und endlich sich verbunden hätten, um einen Sohn, die Welt, zu zeugen.

Man hat die platonische Lehre oft als einen Dualismus aufgefaſst, und viele Stellen in seinen Dialogen berechtigen auch dazu. Jedoch hat Plato den Dualismus wieder oft-

---

[101] Vgl. S. 46.

[102] Vgl. S. 43 Anm. 84.

[103] Arist. de coelo III 2: *καθάπερ ἐν τῷ Τιμαίῳ γέγραπται, πρὶν γενέσθαι τὸν κόσμον ἐκινεῖτο τὰ στοιχεῖα ἀτάκτως.* Tim. 30 A.: *οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον.*

[104] Vgl. S. 40.

mals aufgehoben wie z. B. im Sophist[105]. Hier nennt er es unphilosophisch und unmusikalisch, wenn man die Gemeinschaft vernichtet und alles trennt. An einer anderen Stelle[106] legt er die Verlegenheit dar, welche bei der Setzung von zwei Prinzipien entsteht. Man müfste sie dann zusammenbringen und aussteuern, um die Erscheinungen erklären zu können. Keinen Dualismus also giebt es bei Plato, sondern die Vereinigung von beiden Prinzipien zu einem lebendigen Ganzen.

Was die vor der Weltschöpfung sich wild bewegende Materie betrifft, so haben wir es mit einem poetischen Ausdruck zu thun, und kein Mensch kann daran denken, denselben in eigentlicher Bedeutung zu nehmen.

Plato bezeichnet selbst sehr deutlich die Unselbständigkeit der Materie, denn er setzt in der Regel dem identischen Sein (*οὐσία*) das Werden (*γένεσις*) entgegen. Das Werdende aber ist eben die Materie, wenn eine Idee sie schon bestimmt und sie in den Gegensatz übergeht.

Ebenso drückt sich Plato an allen Stellen, wo er die Idee wirklich als selbständig behandelt, entweder ganz mythisch aus oder man ersieht aus einem offenbaren Widerspruch, dafs man den Ausspruch nicht eigentlich auffassen kann.

Es bleibt uns nur noch übrig, einen Vorwurf zurückzuweisen, den Aristoteles dem Plato gemacht hat. Aristoteles erklärt nämlich, Plato hätte die Materie zur *στέρησις* d. h. zur Verneinung gemacht, mit anderen Worten, Plato habe keinen Begriff der Materie und er habe von den Gegen-

---

[105] Soph. 259 E.

[106] ebenda 242 D.

sätzen die eine Seite als Materie bezeichnet. Zur Widerlegung dieses Vorwurfs verweise ich nun auf das im Vorhergehenden über die Materie Gesagte, das sich ja stets auf Stellen aus Platos Werken stützt. Näher diese Frage zu behandeln, würde uns zu weit führen und wäre auch unnütz, denn in ausführlicher Weise ist das bereits geschehen von Teichmüller[107].

III. Platos Lehre von der Seele.

Plato hat der Darstellung einer Seelenlehre keinen seiner Dialoge direkt gewidmet[108]. Wenn wir aber seine ausführlichen Erörterungen in den einzelnen Dialogen zusammenfassen, so wird es uns gelingen, klar darüber zu werden, wie Plato seine Lehren von der Seele und ihr Wesen in Begriffe gefafst hat.

Plato unterscheidet Weltseele und Einzelseelen. Wenn auch letztere nur Teile der Weltseele sind, so ziehen wir doch die Darstellung nach dieser Einteilung vor und handeln daher in zwei Abschnitten von der Weltseele und den Einzelseelen.

Erst Gegenstand des Schlusses kann es sein, den allgemeinen Begriff der Seele bei Plato festzustellen.

---

[107] In seinem Werke „Studien zur Geschichte der Begriffe“, vgl. besonders S. 330—339.

[108] Die ältesten Ordner der Dialoge haben dem Phädon die zweite Überschrift „περὶ ψυχῆς“ gegeben, und auch Susemihl hält dafür, dafs der Hauptzweck dieses Dialoges die Darstellung des Wesens der Seele sei, doch kann ich dieser Meinung nicht beipflichten, sondern schliefse mich der entgegengesetzten von Richter, Brandis, Zeller etc. an.

1. Die Weltseele[109].

Bevor ich im nachstehenden auf die Darstellung der Lehre von der Weltseele eingehe, will ich zuerst das System darlegen, welches dieser Darstellung zu Grunde liegt.

Wir gehen zunächst von dem Grunde alles Seins überhaupt aus und finden, dafs dieser Grund des Seins oder die Idee des Guten Gott ist und zugleich auch die Seele der Welt oder richtiger ein Teil dieser Seele. Daher besprechen wir jenen für uns wichtigen Begriff Gottes genauer, weil wir ja dadurch zugleich die Seele bestimmen. Wir finden dabei zunächst die Beschaffenheit jenes Begriffs und das Verhältnis desselben zur Erkenntnis. Darauf erkennen wir in Gott wie den Grund alles Seins so auch den der Welt und finden dabei, indem wir genauer das früher Erkannte ausführen, dafs Gott ein Teil der Seele ist. Indem wir damit speciell zur Seele kommen, zeigen wir, wie Plato zur Annahme einer Weltseele geführt wurde, und gehen dann auf die ausführliche Darstellung der Bildung der Weltseele und die Interpretation jener Darstellung ein. Darauf be-

---

[109] Von der Litteratur, die ich bei diesem Abschnitte benutzt habe, führe ich gleich hier folgendes an, um mir die späteren Verweisungen zu ersparen: Brandis, De perd. Arist. libr. 64 (Rhein. Mus. II — 1828 — S. 579), Gr.-röm. Phil. II a S. 361 ff.; Steinhart, Plat. Werke VI S. 94—104; Wohlstein, Materie und Weltseele; Trendelenburg, Plat. de id. et num. doctr. 52, 95; Böckh, Über die Bild. der Weltseele im Timäus, in Stud. von Daub und Creuzer III S. 34 ff. (kleine Schr. III S. 109 ff.), Untersuchungen über das kosmische System des Plato S. 18 ff.; Stallbaum, Schola crit. et hist. super loco Tim. 1837, Platos Tim. S. 134 ff.; Ritter II S. 365 ff., 396; Bonitz, Disputationes Plat. S. 47 ff.; Martin, Études I S. 346 ff.; Überweg, Über die plat. Weltseele, im Rhein. Mus. für Phil. IX S. 37 ff.; Susemihl, Genet. Entw. II S. 352 ff., Philol. II Supplementb. 1863 S. 219 ff.; Wohlrab, Quid Platon de an. mund. elementis docuerit.

sprechen wir das Wesen der Seele und ihre Eigenschaften, die wir aus ihrem Wesen finden.

Ursache alles Seins, Grund aller Erkenntnis ist die Idee des Guten. In dieser Idee findet als in der höchsten die Ideenreihe ihren Abschlufs. Wie in der sichtbaren Welt die Sonne Leben und Erkenntnis hervorbringt, die Dinge sichtbar macht und das Auge erleuchtet und zu gleicher Zeit alles zum Wachstum bringt, so ist in der übersinnlichen Welt das Gute der Ursprung des Seins und des Wissens, des Erkennens und der Erkennbarkeit. Und ebenso wie die Sonne höher ist als das Licht und das Auge, so auch das Gute auch wiederum höher als das Sein und das Wissen[110].

Das Gute ist eben alles und steht über jeder Idee, selbst über der des Seins; es verleiht eben das Sein[111].

Da nun die Idee des Guten der Grund des Seins[112] und die wirkende Kraft ist, so kann es eine Ursache, die

---

[110] Rep. 508 E—509 C: *τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν δ᾽ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας ἁ᾽ς γιγνωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεως τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσει· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δὲ ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ᾽ ἀμφότερα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὁπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ᾽ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν .... τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ἱρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. Πῶς γάρ; Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλ᾽ καὶ το εἶναί τε καὶ τ᾽ν οὐσίαν ὑπ᾽ ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ᾽ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.*

[111] Vgl. vorige Anm.

[112] Vgl. auch Rep. 517 B.

davon verschieden ist, nicht für das Sein geben, und daher ist die Idee des Guten eben der Gott. Im Philebus[113] identifiziert Plato die Idee des Guten mit der göttlichen Vernunft. Und weil Gott erkennt — heifst es im Timäus[114] —, es sei besser, dafs es existiere als nicht existiere, hat alles, was existiert, seine Existenz und Erkennbarkeit von Gott empfangen.

Und Vernunft hat Gott, weil die Ideenwelt, das ewig sich Gleichbleibende, in ihm ist.

Weil Gott aber die Ursache alles Werdens und deswegen auch das Prinzip der Bewegung ist, so ist er die Seele der Welt[115].

Es ist nun freilich auf den ersten Blick schwer erklärbar, ja richtiger gesagt unfafsbar, dafs ein Begriff, und dazu noch einer wie der des Guten, der doch nur eine Zweckbeziehung ausdrückt, nicht nur selbständig gemacht wird, sondern sogar für die höchste Kraft, die da wirkt, erklärt und mit Vernunft begabt wird. Vernunft legen wir doch stets einer Person bei. Plato hat aber nicht ebenso geurteilt. Er machte eben den absoluten Zweck d. i. das Gute zur absoluten Ursache und zum absoluten Sein. Nach diesem ersten Schritte aber war es natürlich, wenn jenes Gute auch alle weiteren Eigenschaften erhielt, ohne die es eben nicht jenes unendliche Wesen sein konnte.

Wie Gott aber eben alles ist, so kann er keine Person

---

[113] Phil. 22 C: *ὡς μὲν τοίνυν τήν γε Φιλήβου θεόν οὐ δεῖ διανοεῖσθαι ταὐτὸν καὶ τἀγαθόν, ἱκανῶς εἰρῆσθαί μοι δοκεῖ. Οὐδὲ γὰρ ὁ σὸς νοῦς, ὦ Σώκρατες, ἔστι τἀγαθόν, ἀλλ' ἕξει που ταὐτὰ ἐγκλήματα Τάχ' ἄν, ὦ Φίληβε, ὅ γ' ἐμός· οὐ μέντοι τόν γε ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον οἶμαι νοῦν, ἀλλ' ἄλλως πως ἔχειν.*

[114] Vgl. Tim. 49 E ff., 50 B.

[115] Phädrus 245 C.

sein und kann auch keine Erkenntnis haben wie etwa die Menschen. Der Mensch nämlich gewinnt Erkenntnis, indem er sich an die Ideen, das Ewige und Identische im Wesen der Dinge, erinnert. Gott aber ist dasjenige, was gelernt wird und Erkenntnis giebt; er kann also nicht lernen und daher kein menschliches Erkennen und Wissen gewinnen.

So steht er denn auch jenseits des Wirklichen, denn er verleiht die Wirklichkeit[116], und so ist er denn auch nichts Wirkliches als Erscheinung oder einzelnes Ding.

Gott ist weder Subjekt der Erkenntnis noch das erkannte Objekt, sondern er ist von beidem die Ursache; er ist vor der Scheidung beider in ewiger Einheit und so kann er auch beides wieder zu eins zusammenmischen, gleich wie die Sonne weder das Sehen noch das Gesehene ist und doch beides ohne das Licht der Sonne nicht wirklich werden könnte[117].

Da nun die Welt Gott ihren Ursprung verdankt, so ist er *δημιουργός* der Welt und ihr Vater, die Welt aber sein Sohn[118]. Da Gott aber das eine ist, so kann es nur e i n e Welt geben, und da Gott Seele und Leben derselben ist, so ist der eingeborene Sohn auch der vollkommenste, beste und schönste und zugleich der einzige Gott[119].

In der Welt ist ein Unterschied zwischen Niedrigerem und Höherem vorhanden. Als Abschlufs der Entwickelung aber steht der Mensch da, der gleichfalls durch eine Reihe

---

[116] Vgl. Rep. 508 E—509 C.

[117] Rep. 507 D.

[118] Rep. 506 E; Tim. 28 ff.

[119] Tim. 92 B: .... *ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῷον ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεὸς αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν, εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὤν.*

von Stufen bis zur reinen Erkenntnis fortschreitet. In seiner höchsten Erkenntnis aber kehrt der Mensch zu seiner „Verwandtschaft im Himmel" zurück [120].

Die Rückkehr ist aber beseligend — denn sie ist Rückkehr zur Natur, da ja Gott unsere alte Natur ist — und so ist die Welt ein seliger Gott [121].

Alles nun schafft und zeugt Gott, denn der Mensch kann das nicht. Gott kann aber das viele in eines zusammenmischen und wieder das eine in das viele auflösen [122].

Gott ist aber uns verwandt [123]. Auf unserer höchsten Entwickelungsstufe erfassen wir das Göttliche, das uns selig macht. Der Mensch ist also insofern göttlich (θεῖος), nicht Gott (θεός), als er eben Gott erfaſst [124].

Wenn im Menschen das Werdende vergeht, wenn seine Person aufhört, dann zeugt Gott wieder andere Individuen und so fort in Ewigkeit. Insofern ist also Gott mit der

---

[120] Tim. 90 A: *τὸ δὲ περὶ τοῦ κυριωτάτου παρ' ἡμῖν ψυχῆς εἴδους διανοεῖσθαι δεῖ τῇδε . . . πρὸς δὲ τὴν ἐν οὐρανῷ ξυγγένειαν ἀπὸ γῆς ἡμᾶς αἴρειν ὡς ὄντας φυτὸν οὐκ ἔγγειον ἀλλὰ οὐράνιον, ὀρθότατα λέγοντες.*

[121] Tim. 34 B: *διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν (τὸν οὐρανόν) ἐγεννήσατο.*

[122] Tim. 68 D: *τὸ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ θείας φύσεως ἠγνοηκὼς ἂν εἴη διάφορον, ὅτι θεὸς μὲν τὰ πολλὰ εἰς ἓν ξυγκεραννύναι καὶ πάλιν ἐξ ἑνὸς εἰς πολλὰ διαλύειν ἱκανῶς ἐπιστάμενος ἅμα καὶ δυνατός, ἀνθρώπων δὲ οὐδεὶς οὐδέτερα τούτων ἱκανὸς οὔτε ἔστι νῦν, οὔτ' εἰσαῦθίς ποτ' ἔσται.*

[123] Vgl. oben Anm. 120.

[124] Vgl. z. B. Soph. 216 B: *καί μοι δοκεῖ θεὸς μὲν ἀνὴρ οὐδαμῶς εἶναι, θεῖος μήν· πάντας γὰρ ἐγὼ τοὺς φιλοσόφους τοιούτους προσαγορεύω. — Καλῶς γε.* — ebenda 254 A: *ὁ δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι. τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.*

Materie untrennbar verbunden — das wirft Aristoteles dem Plato vor —, denn er ist eben Prinzip des Werdens und der Bewegung[125]. Zugleich aber ist er transcendent — auch ein Vorwurf des Aristoteles —, denn als Prinzip ist er nicht materiell, sondern jenseit des Wirklichen.

Die göttliche Vernunft führt aber nicht ein Leben für sich, sondern ist unzertrennlich mit der Seele der Welt verbunden. Ja noch mehr: die göttliche Vernunft ist sozusagen nur ein Teil dieser Seele. Ich kann Zeller nicht beistimmen, wenn er behauptet[126]: „Diese (die Weltseele) ist doch immer ein von ihr (der Vernunft) selbst verschiedenes und unter ihr stehendes Prinzip, mit welchem sie nur deshalb in Verbindung tritt, weil sie sich sonst nicht an die Welt mitteilen könnte.“ Nach dieser Auffassung steht also die Vernunft ganz selbständig da, die Seele ist nur das Bindeglied zwischen ihr und der Welt. Gehört denn aber die Vernunft nicht zur Welt? Und wie kommt denn Plato dazu, den *νοῦς* als einen Teil der Seele[127] und zwar bei der menschlichen Seele gerade als den höchsten und wesentlichsten zu bezeichnen[128]? Die menschliche Seele ist aber doch nur ein Teil der Weltseele, und was vom Teil gilt, mufs doch auch vom Ganzen gelten. Plato geriet eben in Verlegenheit, weil er der Weltseele keine Persönlichkeit zuschreiben konnte und noch viel weniger der Gottheit.

---

[125] Vgl. S. 53.

[126] Philosophie d. Griechen, 3. Aufl., II S. 599.

[127] Tim. 30 B: *λογισάμενος οὖν εὕρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὁρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὅλον ὅλου κάλλιον ἔσεσθαί ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστὰς τὸ πᾶν ξυνετεκταίνετο, ὅπως ὅ τι κάλλιστον εἴη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος.*

[128] Vgl. S. 109.

Die Gottheit ist eben das Allgemeinste, weil sie das Ursprünglichste ist, da ja nur dem Allgemeinen ein ursprüngliches Sein zukommt.

Damit aber die Vernunft der Welt mitgeteilt werde, ist eben noch ein Teil nötig, der jenes Bindeglied darstellt, und diesen Teil nennt Plato einmal[129] die Seele; es ist aber genauer nur die übrige Seele, deren einer und höchster Teil das Gute ist, denn die Vernunft — und diese ist ja als göttliche Vernunft das Gute — wird ja in die Seele gefügt[130] und wird dadurch ein Teil derselben. Wir werden später sehen[131], dafs die Seele bei Plato eben die werdende Vernunft ist.

Gehen wir nun die Darstellung im Timäus durch und sehen wir, ob dieselbe mit dem Vorigen übereinstimmt.

Was die Annahme einer Weltseele speciell betrifft, so wurde Plato zu einer solchen geführt durch seine Anschauung der Welt. In der Welt erblickte er nämlich das vollkommenste lebende Wesen (ζῷον); ein solches ist aber ohne Vernunft nicht möglich. Wir finden nun aus der Beschaffenheit der Welt selbst, dafs in ihr nicht ein blinder Zufall, sondern Vernunft und Einsicht herrscht[132]. Sehen wir doch jeden beliebigen Teil der Welt, jeden Organismus an, so finden wir in demselben eine bewundernswerte Zweckmäfsigkeit und eine so aufserordentliche Regelmäfsigkeit — wie wir eine solche besonders bei den Gestirnen und ihren Bewegungen wahrnehmen[133] —, dafs sich uns unabweisbar aufdrängt der Glaube an eine Vernunft und Weisheit, die

---

[129] Vgl. Tim. 30 B.

[130] Vgl. vorige Anm.

[131] Vgl. unten S. 63.

[132] Soph. 265 B, C; Leg. 897 B; Tim. 47.

[133] Phil. 28 D, 30 A, B.

in der Welt waltet. Wenn aber schon die einzelnen Teile der Welt eine solche aufserordentliche Vollkommenheit besitzen, so mufs eine solche in noch viel höherem Grade der Welt als Ganzem zukommen, denn sie umfafst ja alle diese Teile in sich[134].

Das sind wohl die Gedanken gewesen, von denen Plato ausgegangen ist. Ohne uns näher auf eine Darstellung der Entstehung der Welt einzulassen, gehen wir gleich zu unserem Stoff über.

Nur den Grund der Weltentstehung wollen wir kurz erwähnen. Nachdem Plato dargelegt[135], dafs die Welt entstanden sein mufs und dafs die Ursache dieser Entstehung Gott ist, spricht er vom Grunde, warum denn Gott das Weltall hat entstehen lassen[136]: „er (Gott) war gut; in dem Guten entsteht aber niemals irgend ein Neid, und frei von diesem wollte er, dafs alles soviel wie möglich ihm ähnlich werde.“ Und so hat denn Gott auch das Weltall zweckmäfsig, nach den festen Gesetzen eines ewigen Weltplans, nach der Idee des höchsten Gutes — „auf sich und die Ideen schauend“ heifst es im Timäus — geformt. So ist der Kosmos das Schönste des Gewordenen, das vollkommene Abbild des ewigen und unsichtbaren Gottes, und an diesem grofsen, vollendet schönen, Himmel und Erde umfassenden Weltganzen kann selbst der Schöpfer seine Freude haben[137].

Soll aber dem Weltall wirklich eine göttliche Voll-

---

[134] Tim. 30 A, C, 37 A, 92 E.

[135] Tim. 28.

[136] Tim. 29 E: *λέγωμεν δὴ δι' ἣν τινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τόδε ὁ ξυνιστὰς ξυνέστησεν. ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ.* Vgl. oben S. 51 u. 52.

[137] Tim. 37 C.

kommenheit zukommen, so mufs es vor allen Dingen dasjenige besitzen, welches besonders dazu befähigt, nämlich die Vernunft. Und damit kommen wir zum Grunde, aus dem Plato der Welt Vernunft und Seele zuschreibt.

Gott wollte die Welt aufs beste einrichten[138], und da findet er denn, dafs, um dieses Ziel zu erreichen, die Vernunft unumgänglich ist. „Er überlegte sich, dafs im ganzen genommen nichts Unvernünftiges je besser sein werde als das Vernünftige“[139]. Und da die Welt das vollkommenste Wesen sein soll, so mufs sie auch die vollkommenste Vernunft haben. Vernunft aber kann keinem zukommen ohne Seele[140], denn die Vernunft ist nur ein Teil derselben[141]. Sollte aber die Welt die vollkommenste Vernunft haben, so mufste sie auch die vollkommenste Seele besitzen.

Die Seele der Welt entsteht aber natürlich früher als die Welt, die Gründe sind klar. Allem, was von irgend etwas anderem bewegt wird, mufs naturgemäfs das sich selbst Bewegende vorangehen, denn nur dieses ist der Anfang der Bewegung. Alles Körperliche nun und so auch der Körper der Welt erhält seine Bewegung von etwas anderem; die Kraft aber der Selbstbewegung liegt in der Seele und ist die Seele[142]. In ihr liegt daher zugleich die Quelle und der Anfang der Bewegung für alles andere, das sich bewegt. Sie allein hat diese Kraft und ist in Ewigkeit sich bewegend[143].

---

[138] Vgl. Tim. 30 A.

[139] Vgl. S. 56 Anm. 127.

[140] Vgl. die Anm. 139 citierte Stelle; ferner Phil. 30 C: *σοφία μὴν καὶ νοῦς ἄνευ ψυχῆς οὐκ ἄν ποτε γενοίσθην; οὐ γὰρ οὖν.*

[141] Vgl. S. 109.

[142] Leg. 896 A: *ἡ δυναμένη αὐτὴ αὑτὴν κινεῖν κίνησις.*

[143] Phädr. 245 C: *μόνον δὴ τὸ αὑτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔ ποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως.*

An einer anderen Stelle sagt es Plato ganz klar, dafs die Welt nach der Seele entstanden sei: „die Seele wurde nicht später von Gott bereitet, denn nicht würde er das Ältere von dem Jüngeren umschlossen haben beherrscht werden lassen ..... er bildete vielmehr die Seele, der Entstehung sowohl als der Vortrefflichkeit nach dem Körper sie voranstellend und voraussetzend als Gebieterin und künftige Herrin des künftig zu Beherrschenden“ [144]. Da aber, wie wir gesehen [145], Gott die Ursache der Weltentstehung ist und zwar infolge der bewegenden Kraft, die von ihm ausgeht, so mufs eben Gott und Seele zusammenfallen [146], denn der Seele wird ja auch die Kraft der Selbstbewegung zugeschrieben.

Wir gehen nun auf die Entstehung der Seele selbst ein. „Zwischen das unteilbare und immer auf gleiche Weise sich verhaltende Sein“, sagt Plato, „und das wiederum an den Körpern entstehende geteilte stellt er (Gott) in die Mitte aus beiden gemischt eine dritte Art des Seins, und hinsichtlich wiederum der Natur des gleichen und der des anderen fügte er auch in dieser Beziehung als in der Mitte stehend sie zusammen zwischen dem teillosen von jenen und dem in den Körpern geteilten. Und diese drei nun nehmend mischte er sie alle zusammen zur Einheit, die schwer zu mischende Natur des anderen mit Gewalt zur Übereinstimmung bringend“ [147].

---

[144] Tim. 34 B: *οὐ γὰρ ἂν ἄρχεσθαι πρεσβύτερον ὑπὸ νεωτέρου ξυνέρξας εἴασεν ... ὁ δὲ (θεός) καὶ γενέσει καὶ ἀρετῇ προτέραν καὶ πρεσβυτέραν ψυχὴν σώματος ὡς δεσπότιν καὶ ἄρξουσαν ἀρξομένου ξυνεστήσατο.* Vgl. Kratyl. 400 A.

[145] Vgl. S. 54.

[146] wobei man aber das S. 56 Gesagte beachte.

[147] Tim. 35 A: *τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ ξυνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταὐτοῦ φύσεως (αὖ πέρι) καὶ*

Wenn wir diese Darstellung Platos betrachten, so finden wir, dafs sie eine eigentümliche ist. Es heifst: „Gott mischt“. Wo denn? etwa in einem grofsen Kessel? und womit? und was sind denn das für Sachen, die er zusammenmischt? Haben wir uns etwa das so vorzustellen, dafs ein alter Mann — die beliebte Vorstellung für Gott — in einem Kessel aus verschiedenen Ingredienzien die Seele braut? Gewifs nicht! Wir haben hier eben jene Darstellungsform, die durch Plato erst eingeführt ist, — den Mythus. Plato wandte aber den Mythus bei der Darstellung seiner Lehre an, wenn er über Gegenstände handelte, die er nicht offen aussprechen konnte. Wir haben also, wenn wir seine Ansicht erkennen wollen, zunächst zu sehen, was unter den einzelnen Ausdrücken zu verstehen ist.

„Das unteilbare und immer auf gleiche Weise sich verhaltende Sein“ ist die Idee oder richtiger die Ideen, wie ich das schon nachgewiesen habe[148]. „Das wiederum an den Körpern entstehende geteilte“ ist die Materie[149]. Wenn wir jetzt den Inhalt jener Sätze wissenschafttich darstellen wollen, so wird das ungefähr so lauten. Die Idee des Guten — d. i. eben Gott[150] — ist die bewegende Kraft und durch diese von ihr ausgehende Bewegung bewirkt sie eben die Vereinigung und Verbindung — d. h. mischt[151] — der Ideen und der Materie und dadurch

τῆς θατέρου, καὶ κατὰ ταῦτα ξυνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα ξυνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταὐτὸν ξυναρμόττων βίᾳ.

[148] Vgl. S. 33 ff.

[149] Vgl. S. 40 ff.

[150] Vgl. S. 53.

[151] Man beachte wohl, dafs es bei der ganzen Darstellung der Bildung der Seele nie heifst „Gott schafft“. Es ist eben kein Schaffen

bildet sich die Seele. Und diese Verbindung von Idee und Materie, die zwischen der Ideenwelt einerseits und der Materie andererseits steht, vermittelt eben die Teilnahme des einen an der anderen. Sie ist das Bindeglied zwischen diesen beiden Prinzipien.

Es heifst aber weiter: es werden verbunden jenes Dritte — das Gemischte — die Materie und die Ideen. Der Begriff der Seele also wird noch nicht mit ihrer Bestimmung als Bindeglied zwischen Idee und Materie erschöpft. Daher ist die Ansicht Ritters[152] nicht richtig, welche die Seele nur als jenes Mittlere hinstellen will. Man mufs vielmehr an jene Teile der Seele denken, die Plato bei der menschlichen Seele genau unterscheidet und behandelt[153]. Die Weltseele ist ja nur das Ganze; von ihr gilt also auch das von einem ihrer Teile Gesagte. Und da Plato seine Ansichten von der menschlichen Seele viel ausführlicher entwickelt hat, so ist es wohl erlaubt, dieselben auch auf den vorliegenden Gegenstand anzuwenden.

So werden denn auch die Ideen bei der Weltseele den *νοῦς*, den höchsten Teil derselben, bilden, und mit den Ideen zugleich auch die des Guten, in der ja die anderen Ideen gipfeln und die ausdrücklich als der göttliche *νοῦς* bezeichnet wird[154]. Die Materie dagegen — aber in ihrem strengen Begriff[155] — bildet den niedrigsten Teil der Seele und den mittleren, jenen zwischen dem höchsten und dem

---

d. h. Hervorbringen aus nichts anzunehmen, sondern nur auf ein Verursachen der Vereinigung, auf ein „Mischen" beschränkt sich das Geschehen bei der Bildung der Seele. Und aus dieser Vereinigung von schon Vorhandenem folgt das S. 80 Gesagte.

[152] H. Ritter, Geschichte d. Phil. 1830 II S. 352.

[153] Vgl. S. 108 ff.

[154] Vgl. S. 52, 53.

[155] Vgl. S. 46 ff.

niedrigsten Teil stehenden[156]. Diese einzelnen Teile bezeichnen wir jedoch hier nicht mit jenen bei der menschlichen Seele angewandten Namen, weil diese doch stets eine Persönlichkeit voraussetzen. Die Seele selbst aber wird gebildet durch die Vereinigung dieser drei Teile[157].

In dieser Seelenlehre erkennt man die Ansicht Platos, dafs die göttliche Vernunft in der werdenden Welt auch nur als eine werdende erscheinen könne, als eine auch notwendig am Körper teilhabende. Denn wie sollten wir uns sonst das Dasein der Vernunft denken? Nach Platos Meinung ist die Seele nur die werdende Vernunft und in einer natürlichen Verbindung mit der Vernunft und der Materie. Darum finden wir auch in jedem Teil der Welt jene vernünftige Zweckmäfsigkeit, die uns in Erstaunen setzen mufs. Weil eben jedes Ding an der göttlichen Vernunft teilhat, darum nur ist jene Richtigkeit und Zweckmäfsigkeit erklärbar.

Die Materie aber mufs Plato zur Seelenbildung heranziehen, weil sonst die Ideen nicht wirksam werden könnten, denn ohne Materie hätten wir stets nur Idee, aber nicht Seele. Und mit irgend etwas anderem können die Ideen auch keine Verbindung eingehen, denn aufser Idee und Materie giebt es eben nichts.

Wir finden bei Plato an einer anderen Stelle dieselbe Bestimmung der beiden Prinzipien unter einem Bilde: das Werdende führt er zurück auf ein empfangendes Prinzip oder die alles aufnehmende Mutter und auf das Prinzip des Seins oder der Ideen oder des Vaters. Aus der Vereinigung dieser Prinzipien geht ein Produkt hervor. Dieses

---

[156] Vgl. S. 108 ff., wo bei der menschlichen Seele ausführlich über diese Teile gehandelt ist.

[157] Vgl. S. 60 ff.

— der Sohn (*ἔκγονος*) — ist aber nicht die Seele, sondern die wirklich daseiende Welt. Es heifst im Timäus[158]: „wir haben also drei Geschlechter zu denken, das eine das Werdende, das andere das, worin es wird, und das dritte das, woher die Ähnlichkeit empfangend das Werdende erzeugt wird. Und so können wir denn auch schicklich vergleichen das Aufnehmende mit der Mutter, das Woher mit dem Vater und die in der Mitte von beiden liegende Natur mit dem Kinde.“

Wir sehen also, dafs einmal als Produkt der beiden Grundprinzipien die daseiende Welt hervorgeht und ein anderes Mal die Seele der Welt. Wir müssen uns jedoch dadurch nicht irre machen lassen, denn alles, und so auch die Welt, kann ja nur entstehen und bestehen aus jenen beiden Prinzipien, weil ein Drittes überhaupt nicht gegeben ist, und aus einem der Prinzipien kann die Welt nicht entstehen, denn diese können für sich nicht bestehen; es existiert nur ihre Vereinigung. Und wenn man auch ein solches — unmögliches — Fürsichbestehen annimmt, so hätten wir stets Materie bezw. Idee, aber keine Welt[159].

Nach der Erzählung von der Bildung der Seele heifst es bei Plato[160] weiter: „Indem er (Gott) aber die Mischung mit dem Sein bewirkte und aus dreien[161] eins gemacht hatte, teilte er wiederum dieses Ganze in soviel Teile, als sich's gehörte, und so, dafs ein jedes aus dem Gleichen und

---

[158] Tim. 50 D: *χρὴ γένη διανοηθῆναι τριττὰ, τὸ μὲν γιγνόμενον, τὸ δ᾽ ἐν ᾧ γίγνεται, τὸ δ᾽ ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον· καὶ δὴ καὶ προσεικάσαι πρέπει τὸ μὲν δεχόμενον μητρὶ, τὸ δ᾽ ὅθεν πατρί, τὴν δὲ μεταξὺ τούτων φύσιν ἐκγόνῳ.*

[159] Vgl. S. 143 Anm. 400.

[160] Tim. 35 B.

[161] Vgl. hierzu das S. 62 f. Gesagte.

dem anderen und dem Sein gemischt war.“ Es folgt sodann eine eingehende Beschreibung dieser Teilung, die wenig wissenschaftlichen Wert hat, die ich aber doch der Vollständigkeit wegen hier in der Anmerkung anführe[162].

---

[162] Man vergl. Tim. 35 B—36 B. Die Teilung der Seele geht folgendermafsen vor sich. Zuerst nahm Gott einen Teil vom Ganzen weg, also 1; nach diesem wurde ein doppelt so grofser genommen, d. h. 2; zum dritten ein anderthalber des zweiten und dreifacher des ersten, nämlich 3; zum vierten ein doppelter des zweiten, d. i. 4; zum fünften ein dreifacher des dritten, also 9; zum sechsten ein achtfacher des ersten, nämlich 8; und zum siebenten ein siebenundzwanzigfacher des ersten, d. h. 27. Wir sehen also, dafs Plato die ganze Weltseele einteilt in sieben Teile, und diese verhalten sich wie 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. Betrachten wir diese Zahlen ihrer Natur nach, so finden wir, dafs auf die Einheit die Zwei und Drei folgt, auf letztere beide dann ihre Quadratzahlen und ihre Kubikzahlen.

Wir haben also hier zwei Zahlenreihen, von denen die eine im Verhältnis 1 : 2, die andere in dem von 1 : 3 fortschreitet. Diese Reihen werden nun noch ergänzt. „Sodann, heifst es, füllte er die doppelten und dreifachen Zwischenräume aus, indem er noch Teile von dort abschnitt und zwischen diese setzte, so dafs in jedem Zwischenraume zwei Mitten waren, die eine um denselben Teil der Enden gröfser und kleiner als diese, die andere um das der Zahl nach Gleiche gröfser und kleiner.“ Das ist so zu verstehen: Zwischen je zwei Glieder jener beiden Zahlenreihen werden zwei mittlere Proportionalzahlen gestellt, eine arithmetische und eine harmonische, nämlich eine, die um dieselbe Gröfse gröfser ist als das kleinere Glied und zugleich auch kleiner als das gröfsere Glied, und dann eine solche Zahl, deren Plus über das kleinere Glied und deren Minus in Beziehung zum gröfseren denselben Bruchteil bildet, einerseits des kleineren, andererseits des gröfseren.

Wenn wir diesen Angaben folgen und die Einheit als kleinste Zahl setzen, so erhalten wir folgende Gruppen. Bei der Zahlenreihe, die im Verhältnis von 1 : 2 fortschreitet,

		1	2	3	4
I.	1 : 2	384	512	576	768
	2 : 4	768	1024	1152	1536
	4 : 8	1536	2048	2304	3072;

Diese ganze Erzählung von der Teilung der Seele ist natürlich nicht wörtlich zu nehmen. Es herrscht ja in der ganzen Darstellung des Timäus der Mythus. Und diese

---

desgleichen erhalten wir bei der Zahlenreihe, die im Verhältnis von 1 : 3 fortschreitet,

	1	2	3	4
II. 1 : 3	384	576	768	1152
3 : 9	1152	1728	2304	3456
9 : 27	3456	5184	6912	10368.

Betrachten wir nun unsere Gruppen, so finden wir, daſs in der Gruppe I alle Zahlen unter 1 zu denen unter 2 (also 384 : 512; 768 : 1024; 1536 : 2048) und ebenso die Zahlen unter 3 zu denen unter 4 (d. h. 576 : 768; 1152 : 1536; 2304 : 3072) sich verhalten wie 3 : 4. Dagegen verhalten sich die Zahlen unter 2 zu denen unter 3 (also 512 : 576; 1024 : 1152; 2048 : 2304) wie 8 : 9.

In der Gruppe II dagegen finden wir: die Zahlen unter 1 verhalten sich zu denen unter 2 (384 : 577; 1152 : 1728; 3456 : 5184) und die unter 3 zu denen unter 4 (768 : 1152; 2304 : 3456; 6912 : 10368) wie 2 : 3; dagegen die Zahlen unter 2 zu denen unter 3 (576 : 768; 1728 : 2304; 5184 : 6912) wie 3 : 4.

Wenn wir das zusammenfassen, so erhalten wir im ganzen folgende drei Verhältnisse: 2 : 3, 3 : 4, 8 : 9. Das erste und zweite dieser Verhältnisse füllt die zweite Gruppe, das zweite und dritte die erste Gruppe aus.

Nun heiſst es im Timäus (36 A) weiter: „Da aber durch diese Bänder in den vorigen Zwischenräumen anderthalb und überdritte ($^4/_3$) und überachte ($^9/_8$) Zwischenräume entstanden waren, so füllte er (Gott) die überdritten alle mit dem des überachten aus, von einem jeden derselben einen Teil übriglassend, welcher übriggelassene Zwischenraum des Teiles durch die Zahlen 256 und 243 bestimmt wird.“

Versucht man nämlich das Verhältnis 3 : 4 auf das Verhältnis 8 : 9, welches ersteres ergänzt, zurückzuführen, so sieht man: dieses (8 : 9) geht in ersteres (3 : 4) nicht auf. Gehen wir nun von unserer Grundzahl 384 in dem Verhältnisse von 8 : 9 weiter, so erhalten wir

$8 : 9 = 384 : 432$ od. $432 = {}^9/_8 \times 384$ und ebenso

$8 : 9 = 432 : 486$ od. $486 = {}^9/_8 \times 432$.

Dagegen finden wir beim Rest, nämlich bei 486 : 512, nicht das Verhältnis 8 : 9, sondern 243 : 256. Dieselbe Erscheinung tritt zu Tage, wenn man das Verhältnis 2 : 3 durch das Verhältnis 8 : 9 auflöst, denn

Stelle hier enthält eben wieder eine Anwendung des Mythus, über den ein so grofser Streit unter den Gelehrten herrscht. Eine Art der Anwendung des Mythus haben wir bereits kennen gelernt[163]. Aufser in jenem oben erwähnten Falle aber wendet Plato den Mythus noch an bei Materien, bei denen alles Erkennen und Erfahren aufhört und wo nur das Denken und die Phantasie noch einen weiteren Weg findet, mit einem Worte bei Materien, die ihm ihrer Natur nach nicht klar sein können. Und dieser Fall mufs in besonderem Grade eintreten bei einem Gegenstande wie der vorliegende. Handelt es sich doch hier nur um Spekulationen und Analogieen, die man aus dem menschlichen Dasein nehmen mufs.

Wenn wir nach dieser kleinen Abschweifung uns klar

---

das Verhältnis 2 : 3 ist eben gröfser als das von 3 : 4 um jenes Verhältnis von 8 : 9.

Was wir also gefunden, läfst sich in den Satz zusammenfassen: alle Verhältnisse, die auf denen von 2 : 3 und 3 : 4 beruhen, kann man in die beiden Verhältnisse von 8 : 9 und 243 : 256 auflösen.

Wenn man in dieser Weise mit allen Zahlen verfährt, die wir vorhin angeführt, so erhält man Reihen von Zahlen, die nach einem bestimmten Gesetz auseinander gebildet sind. Auf diese Reihen gehen wir jedoch nicht ein, denn es würde uns zu weit führen.

In der Zahlenreihe, die aus den ersten drei Zahlen entwickelt ist, sieht Plato die Grundbestimmungen des astronomischen und harmonischen Systems. Er nimmt nämlich an (Tim. 36 D; vgl. 38 D; Rep. 617 A ff.), die Planeten seien voneinander im Verhältnis der Zweizahl und Dreizahl entfernt: so sei die Sonne zweimal, Venus dreimal, Merkur viermal, Mars achtmal, Jupiter neunmal und Saturn siebenundzwanzigmal soweit als der Mond von der Erde entfernt. Auf die harmonischen Verhältnisse gehe ich nicht weiter ein, doch will ich nur bemerken, dafs dieselben ebenso wie die astronomischen Verhältnisse Anklänge an die pythagoräische Zahlenlehre sind.

[163] Vgl. S. 61.

zu machen versuchen, was Plato unter jener Lehre von der Teilung der ganzen Seele entsprechend den Verhältnissen des astronomischen und harmonischen Systems gemeint habe, so wird sich das auf folgendes beschränken: Die Seele enthält ursprünglich alle Zahl- und Mafsverhältnisse; die Seele ist selbst ganz Zahl und Harmonie[164]. Sie ist der Ursprung der Zahlbestimmung und der Harmonie in der Welt. Wenn mit dieser Bestimmung auch nicht ihr ganzes Wesen bestimmt ist, so können wir uns doch nicht wundern, dafs Plato diese Seite besonders betont. Mit dieser Ansicht von der Seele stimmt auch die Forderung Platos überein, dafs die Mathematik den Grund und den Übergang bilden solle zur höchsten Wissenschaft, zur Philosophie.

Bevor ich die Weltseele weiter bespreche, möchte ich einer möglichen falschen Ansicht vorbeugen. Man darf nicht glauben, die Seele sei etwas Körperliches; das ist nicht der Fall. Die Seele geht wohl in das Körperliche und in die Bewegung desselben ein, ist aber selbst nichts Körperliches. Plato hat das an mehreren Stellen betont[165]. Der Körper ist nur der Seele wegen da. Die Seele selbst ist aber am nächsten der Idee verwandt, wenn sie auch von der Idee selbst verschieden ist[166].

Ich spreche hier nur von der Seele im höchsten Sinne oder vom höchsten Teil der Seele. Die anderen Teile, die

---

[164] Man vergleiche hierzu das oben über die Seelenlehre der Pythagoräer Gesagte, bes. S. 14 u. 15.

[165] Phädon 79 A; Soph. 246 E; Tim. 36 E.

[166] Vgl. Phädon 79 A, D. Hier wird zwar nur von der menschlichen Seele gesprochen, doch können wir das von ihr Geltende — infolge der S. 83, 85 angeführten Gründe — in noch höherem Mafse vom Ganzen, der Weltseele, aussagen; Rep. 611 E.

besonders bei der menschlichen Seele hervortreten, jedoch auch hier von uns angenommen werden müssen, scheinen bei Plato entschieden etwas Materielles an sich gehabt zu haben. Denn einmal entstehen sie mit dem Körper und vergehen mit ihm[167], und sodann schweben die Seelen, wenn diese Teile im Leben die Herrschaft geführt haben, nach dem Tode als Schatten um die Gräber, welche Vorstellung doch unbedingt auf etwas Materielles hindeutet. Aufserdem mufs wenigstens einem Teile der Seele etwas Materielles anhaften, denn die Bestandteile der Seele sind ja Idee und Materie. Ganz Idee kann sie nicht sein; sie mufs darum auch mit der Materie verwandt sein[168].

Nachdem wir die Art und die Beschaffenheit der Seele kennen gelernt haben, wollen wir im nachstehenden betrachten, worin denn eigentlich die Thätigkeit der Seele besteht, und sehen, ob auch diese mit unseren bisherigen Annahmen und Erklärungen übereinstimmt.

Bei der Thätigkeit der Seele haben wir zwei Seiten zu unterscheiden, nämlich einmal das Bewegen und dann das Erkennen.

Was das erstere betrifft, so haben wir schon darüber gesprochen, indem wir in der Seele das Prinzip der Bewegung erkannten[169]. Wir verweilen jedoch noch ein wenig bei dieser Thätigkeit der Seele. Es heifst in dieser Beziehung im Phädrus[170]: „sie (die Seele) waltet über

[167] Vgl. S. 108, 158.

[168] Vgl. S. 143 Anm 400.

[169] Vgl. S. 59 und aufserdem Phädrus 245 D, E: *κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν .... ψυχῆς οὐσίαν τε καὶ λόγον τοῦτον αὐτόν τις λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται ... μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν.*

[170] Phädrus 246 B: *πᾶσα ἡ ψυχη παντὸς ἐπιμελεῖται τοῦ ἀψύχου, πάντα δὲ οὐρανὸν περιπολεῖ, ἄλλοτ᾽ ἐν ἄλλοις εἴδεσι γιγνομένη.*

alles Unbeseelte und durchzieht den ganzen Himmel verschiedentlich in verschiedenen Gestalten werdend.“ Die Seele ist also das Herrschende[171]; sie steht höher als alles Unbeseelte. Dafs die Seele den ganzen Himmel durchzieht, ist hier so zu verstehen, dafs die Seele überall in der Welt — denn οὐρανός ist soviel als Welt[172] — in verschiedenen Erscheinungsformen weilt. Plato nahm ja an, dafs auch die Gestirne, Tiere und Pflanzen beseelt seien, woraus sich dieser Ausspruch erklärt. Es ist hier natürlich unter „durchziehen“ nicht ein wörtliches Ziehen zu verstehen, sondern dieser Ausdruck will eben nur sagen, dafs die Seele überall vorhanden ist, überall gegenwärtig ist[173].

Ganz ähnliche Gedanken spricht Plato im Timäus aus.

---

[171] Vgl. auch S. 97, 98.

[172] Vgl. S. 72 ff.

[173] Um aber solch eine Allgewalt anzunehmen, braucht man durchaus nicht zu denken, die Seele sei wirklich räumlich durch das ganze All verbreitet. Nach meiner Ansicht ist das vielmehr so zu erklären. Gehen wir von einem uns nahe liegenden Beispiele aus. Die Städte Dorpat und Petersburg liegen in einer gewissen Entfernung voneinander. Um früher von einer zur anderen zu gelangen, brauchte man eine Zeit von ca. vier Tagen. Seit Erbauung der Eisenbahn sind jedoch nur vierzehn Stunden dazu nötig. Die Städte sind also gleichsam näher gerückt, die Entfernung verkürzt. Das Licht von der Sonne gelangt zu uns in acht Minuten. Im Vergleich mit dieser ungeheuren Strecke ist jene erstere Entfernung gleich Null oder, mit anderen Worten, für eine Bewegung wie die des Lichtes existiert eine solche Entfernung gar nicht, sondern das Licht bei uns ist zu gleicher Zeit in Petersburg. Nun kann man aber sich sehr gut eine solche Bewegung denken, die in demselben Verhältnis zur Bewegung des Lichts steht wie die Bewegung des Lichts zu derjenigen der Eisenbahn. Für eine solche Bewegung wäre die Entfernung der Erde von der Sonne gleich Null. Ein sich so schnell Bewegendes wäre also z. B. zu gleicher Zeit auf der Erde und auf dem Sirius und im ganzen All. Die Seele ist nun Bewegung an und für sich; sie ist die Bewegung selbst: mithin hindert uns nichts ihr eine solche Fähigkeit zuzuschreiben.

Hier[174] heifst es: „die ganze Zusammenfassung (d. i. die ganze Weltseele) nun der Länge nach in zwei Hälften zerspaltend und beide in der Mitte kreuzweis wie ein X aneinander legend, bog er (Gott) dieselben in eins zusammen im Kreise, indem er sie mit sich selbst und miteinander dem Orte der Kreuzung gegenüber verknüpfte; und mit der gleichmäfsig in ein und demselben herumgehenden Bewegung sie umgebend, machte er den einen der Kreise äufserlich, den anderen innerlich, und den äufseren Schwung benannte er als von der Natur des Gleichen, den inneren als von der des anderen seiend."

Aus der Seele wird also gleichsam das Gerüst gebildet, die Reifen, die das All zusammenhalten. Zur Erklärung bemerke ich folgendes: Die beiden Kreise werden ineinander sich kreuzend gelegt, nämlich in dieser Form ∞.

Diese Kreise bewegen sich gleichmäfsig in derselben Bewegung, nämlich der kreisenden. Der eine Kreis umschliefst den anderen, und zwar ist ersterer der von der Natur des Gleichen[175], der umschlossene von der des anderen[176]. Der Grund für diese Lage erhellt aus dem Begriffe. Ersteren Kreis nun „führte Gott in der Richtung der Seite nach der rechten herum und den von der des anderen in der Richtung des Durchmessers nach der linken. Die Herrschaft aber gab er dem Umschwunge des Gleichen und Ähnlichen, denn er liefs ihn als einen und ungespalten, den inneren aber spaltete er sechsfach in sieben ungleiche Kreise"[177].

Warum der Kreis des Gleichen die Herrschaft erhält,

---

174 Tim. 36 B.

175 Zur Erklärung dieses Begriffes vgl. S. 32, 33.

176 Vgl. S. 39 ff., bes. S. 46.

177 Vgl. Tim. 36 C.

ist klar, denn er ist ja der der Ideen, des *νοῦς*, und letzterer herrscht über die anderen Teile der Seele[178]. Ich folge hier nicht weiter dem Wortlaute Platos, was uns zu weit führen würde, und erwähne nur, daſs er in dem Kreise des Gleichen und Ähnlichen die Sphäre der Fixsterne annimmt; daſs dagegen die sieben ungleichen Kreise, in die der innere Kreis gespalten wird, die Planetenbahnen bilden[179]. Die Fixsterne und die Planeten kreisen also in aufeinander senkrecht stehenden Kreisen. Das Nähere hiervon gehört in Platos Astronomie.

„Nachdem aber die ganze Zusammenfügung der Seele nach dem Sinne ihres Urhebers erfolgt war, da bildete er innerhalb derselben alles, was körperlich ist (d. i. die Welt), und beider Mitten vereinigend — nämlich die Mitte der Seele und die Mitte der Welt — fügte er sie ineinander[180]. Ich gebe hier gleich noch die Aussprüche Platos, bevor ich auf eine Erklärung eingehe. Es heiſst weiter[181]: „er lieſs sie (die Seele) durch das Ganze sich hindurchziehen und umkleidete den Körper auch von auſsen mit ebenderselben.“ „Sie aber aus der Mitte nach den Enden des Himmels überall durchgeflochten und ringsum von auſsen ihn umhüllend begann in sich selber sich drehend den göttlichen Anfang eines nie aufhörenden und besonnenen Lebens

---

[178] Vgl. S. 109, 112, 115. Wir sehen also auch hier, daſs die Seele in Teile zerfällt, wozu man das S. 62 f., 76 f. Gesagte vergleiche.

[179] Über das Verhältnis der Entfernung dieser Bahnen voneinander vergleiche man oben Anm. 162.

[180] Tim. 36 D. Daſs hier wirklich die Mitte der Welt und der Seele gemeint ist, sehen wir auch aus einer anderen Stelle (Tim. 34 B), wo es heiſst: „die Seele aber setzte er in die Mitte desselben“ — d. i. des Körpers der Welt — (*ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον αὐτοῦ θείς*).

[181] Tim. 34 B: *διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε ταύτῃ.*

für die gesamte Zeit“ [182]. „So ward im Kreise nun als Kreis sich drehend von ihm hingestellt der Himmel, einsam und allein, aber seiner Vortrefflichkeit wegen mit sich selbst vermögend umzugehen und keines zweiten bedürfend, bekannt und befreundet genug er selbst mit sich selber. Aus allen diesen Gründen also schuf er ihn zu einem seligen Gotte“ [183].

Wenn wir die ganze Darstellung betrachten, so finden wir wieder das Mythische vorherrschend. Die gesamte Erzählung von der Teilung der Seele ist mythisch. Eine solche Teilung ist ja ganz unmöglich. Sind die Kreise etwa die Wege, auf denen die Planeten beziehungsweise die Fixsterne dahinrollen? Wir werden eben aus dieser phantastischen Darstellung den Sinn abstrahieren müssen und da werden wir folgendes finden. Die Seele, die ja der Grund aller körperlichen Gestalten ist, ist durch das ganze Weltall verbreitet, und vermöge ihrer Natur bewegt sie sich nach festen Gesetzen. Da die Seele aber alles Körperliche durchdringt und es wie ein Gerüst [184] umgiebt, so bewirkt sie damit auch die Bewegung des Körperlichen.

Dafs die Seele aber in jene Kreise der Planeten- und Fixsternbahnen geteilt ist, heifst soviel als: dafs sie eben durch das ganze All sich hinzieht, den Stoff an jene Sphären

---

[182] Tim. 36 E: *ἡ δ' ἐκ μέσου πρὸς τὸν ἔσχατον οὐρανὸν πάντη διαπλακεῖσα κύκλῳ τε αὐτὸν ἔξωθεν περικαλύψασα, αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θείαν ἀρχὴν ἦρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφρονος βίου πρὸς τὸν ξύμπαντα χρόνον.*

[183] Tim. 34 B: *κύκλῳ δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἕνα μόνον ἔρημον κατέστησε, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὑτῷ δυνάμενον ξυγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο.*

[184] Wie ein X, vgl. S. 71.

verteilt und zugleich ihre Bewegung veranlaſst; daſs sich in jener unwandelbaren Ordnung und dem Umlauf der Gestirne ihr Leben und ihre Harmonie zeigt, denn die Seele ist ja Harmonie[185]. Trotz ihrer Verbreitung durch das ganze All erhält die Seele doch einen besonderen Sitz, nämlich in der Mitte der Welt, von wo aus sie ihre Wirksamkeit bis in die weitesten Fernen erstreckt. Diesen Sitz erhält aber die Seele, damit dadurch ihre Einheit bezeichnet werde.

Und das All — d. i. der Himmel — bewegt sich im Kreise. Bewegung ist notwendig als Zeichen des Lebens. Wir finden hier ausdrücklich erwähnt, daſs es nur eine Welt gebe; und diese ist eine vollkommene, denn sie bedarf keines anderen. Sie ist vollständig sich selbst genügend und daher ein seliger Gott.

Was wir hier als eine Folge von Entstehungen, die nacheinander verlaufen, kennen gelernt haben, stellt das dar, was als Zusammenhang des Grundes und des Begründeten gedacht werden soll.

Von der Bewegung der Seele kommen wir naturgemäſs zu der anderen Thätigkeit derselben, die mit jener zusammenhängt. Es ist das, wie schon gesagt[186], ihr Erkennen.

Die Seele[187] ist ja aus der Natur des Gleichen, der des anderen und dem Mittleren verhältnismäſsig gemischt und geteilt. Sie ist auch mit sich selbst verknüpft und umkreist sich selbst. Wenn sie nun auf ihrer Bahn irgend etwas berührt, das entweder mit Teilbarem oder Unteil-

---

[185] Vgl. hierzu S. 68.

[186] Vgl. S. 69.

[187] Vgl. zu dem folgenden Tim. 37 A ff.

barem begabt ist, so sagt sie sich, durch ihr ganzes Wesen hindurch bewegt, womit es (d. h. das Teilbare oder Unteilbare) einerlei sei und wovon es verschieden sei; und ferner, wie es überhaupt sich verhalte, sowohl in seinem Werden als auch in seinem Sein. Diese Rede aber, die in der gleichen Weise über das anders Seiende wie über das Gleiche statthatt, pflanzt sich fort in dem von sich selbst Bewegten ohne Laut und ohne Schall, und daraus entsteht nun die Erkenntnis. Bei dieser Erkenntnis aber sind verschiedene Arten zu unterscheiden. Wenn die Seele nämlich das sinnlich Wahrnehmbare zum Gegenstand bekommt und der Kreis des anderen im richtigen Gange in die ganze Seele Kunde von ihm gebracht hat, dann entstehen sichere und wahre Meinungen und Annahmen. Wenn aber andererseits die Seele auf das zur Vernunft Gehörende gerichtet ist und wenn der Kreis des Gleichen in guter Schwingung die Gegenstände angezeigt hat, so kommt vernünftige Einsicht und Wissenschaft notwendig zu stande.

Wir finden auch bei dieser Darstellung vielfach eine bildliche Art des Ausdrucks. Was wir als feststehend hieraus entnehmen, ist, dafs Plato unzweifelhaft und wirklich sich die Welt als ein vernunftbegabtes Wesen vorgestellt hat, dafs er eine Weltseele angenommen hat, welche die vollkommenste Vernunft besitze, die irgend etwas Entstandenes haben kann.

Die Seele erkennt. Was aber den Gegenstand dieser Erkenntnis betrifft, so kann derselbe nicht aufserhalb der Seele liegen, denn sie ist ja überall. Irgend eine Sache kann die Seele aber auch nicht erkennen, denn sie ist ja schon allwissend. Es wäre ja dasselbe, wie wenn wir von Gott etwa sagten, er erkenne oder lerne. Eine Allwissenheit schliefst das eben aus. Daher ist jene Erkenntnis der

Seele nichts anderes als das Selbstbewufstsein, die Erkenntnis ihres Wesens selbst. Wir sehen ja das auch aus der Darstellung, wie die Erkenntnis entsteht. Ein Kreis — d. h. also ein Teil der Seele — bringt Kunde von sich in die ganze Seele und ruft dadurch die eine oder andere Stufe der Erkenntnis hervor.

Weil es aber eine Selbsterkenntnis ist, darum erkennt auch die Seele nicht mit Hülfe irgend welcher Sinne, welche sie nicht hat, sondern „ohne Laut und Schall" pflanzt sich die Rede fort. Die Seele braucht auch nichts anderes zu erkennen, denn sie ist — das vom Himmel Gesagte gilt auch von ihr — ihrer Vortrefflichkeit wegen im stande, mit sich selbst umzugehen und bedarf keines Zweiten[188].

Wenn auch Plato der Weltseele gewifs keine Persönlichkeit zugeschrieben hat, so denkt er sie doch stets nach Analogie der menschlichen Seele. Darum unterscheidet er auch in der Erkenntnis der Seele jene Stufen von wahren Meinungen, Annahmen, vernünftiger Einsicht und Wissenschaft. Wie sollte die Weltseele aber Annahmen machen, da sie doch alles versteht und selbst der Grund von allem ist, und wie sollte die Seele Wissenschaft erkennen, wenn sie doch selbst Gegenstand aller Wissenschaft ist? Es kann ja eigentlich nur von einer Erkenntnis bei der Seele die Rede sein, und diese ist die höchste, nämlich ihre Selbsterkenntnis.

Dafs die Erkenntnis der Seele abhängt von und zusammenhängt mit der räumlichen Bewegung der Gestirnkreise und dafs jeder von diesen Kreisen eine besondere Stufe der Erkenntnis zugeschrieben erhält, ist natürlich nicht als wissenschaftliche Lehre Platos aufzufassen. Das aber

---

[188] Vgl. S. 73.

scheint nicht zu leugnen zu sein, dafs Plato die Erkenntnis, den Prozefs des Erkennens, mit der Bewegung in eine Beziehung gebracht hat. Er hat das Wissen als eine gewisse Art von Bewegung aufgefafst, eine Ansicht, die ja auch in unserer Zeit ihre Vertreter gefunden[189]. Es ist nun freilich schwer zu sagen, wie man sich diesen Zusammenhang zwischen Wissen und Bewegung vorstellen soll. Plato hielt das Wissen für eine in sich selbst zurückkehrende Bewegung. Daher hat auch die Weltseele das vollkommenste und allgemeinste Wissen d. h. ein Wissen von allem, weil sie eben die vollkommenste Bewegung hat — in sich und um sich.

Etwas Ähnliches müssen wir auch bei der mathematischen Teilung der Seele finden. Wenn Plato die verschiedenen Grade und Arten des Erkennens durch Zahlen bezeichnete, so liegt es sehr nahe, dafs er auch das Erkennen selbst in Verbindung mit der Zahl brachte. Das unendlich Viele wird ja nur erkennbar, wenn man es auf bestimmte Verhältnisse zurückführt, und dieses Zurückführen geschieht ja eben durch Zahl und Mafs.

So entspringt denn das Wissen der Seele aus ihrer harmonischen Einteilung[190], natürlich nur zu einem Teil, denn ihre Zusammensetzung und ihre Bewegung sind ja auch Quellen desselben, wie wir eben gesehen haben. Die Seele besitzt eben in dieser Harmonie das Prinzip der Ordnung und Einteilung und Bestimmtheit, ohne welches sie nicht zum Erkennen befähigt wäre. Und da dieses Erkennen durch die Zahl geordnet ist — in gleicher Weise wie ihre Bewegung —, so verbindet sie auch die Einheit —

[189] Auch schon ältere Philosophen hatten ähnliche Ansichten, so besonders Anaxagoras und Diogenes. Man vergleiche hierzu Aristoteles, de an. I 2, 405 a, 13, 21.

[190] Vgl. Tim. 37 A: ἅτε … ἀνὰ λόγον μερισθεῖσα καὶ ξυνδεθεῖσα.

das vernünftige Erkennen — und die Mannigfaltigkeit — die Vorstellung —.

Uns erübrigt nur noch über eine wichtige Frage zu handeln, nämlich über die Dauer der Weltseele. Es fragt sich nämlich: hat die Seele eine ewige Dauer oder ist sie endlich?

Diese Frage beantwortet sich aus unserer Darlegung, dafs die Seele das Prinzip der Bewegung ist[191]. Da die Seele das bewegende Prinzip des Daseins ist, so ist sie zugleich auch Prinzip des Lebens. Die Selbstbewegung ist eben Leben und umgekehrt ist jedes Leben nur Bewegung aus eigener Kraft. Wenn wir in etwas eine Seele erkennen, so müssen wir dasselbe für Leben erklären[192]. Was irgend einen Stillstand der Bewegung erfährt, erfährt auch zugleich einen Stillstand des Lebens. Das stets Bewegte ist dagegen auch stets des Lebens teilhaftig; es ist eben unsterblich[193]. Und so ist auch die Seele unempfänglich für den Tod[194]. Aufser diesem aus dem Wesen der Seele abgeleiteten Beweise ihrer Unsterblichkeit finden wir einen anderen, einen teleogischen Beweis in der Rede, die Gott an die Gestirnseelen hält. Gott, der ein so grofses und er-

---

[191] Vgl. S. 59.

[192] Leg. 895 B ff: *τὴν αὐτὴν δή που κινοῦσαν . . . ἐὰν ἴδωμέν που ταύτην γενομένην ἐν τῷ γηΐνῳ ἢ ἐνύδρῳ ἢ πυροειδεῖ . . . τί ποτε φήσομεν ἐν τῷ τοιούτῳ πάθος εἶναι; ζῆν . . . τί δέ; ὁπόταν ψυχὴν ἔν τισιν ὁρῶμεν, μῶν ἄλλο ἢ ταὐτὸν τούτῳ ζῆν ὁμολογητέον; οὐκ ἄλλο.*

[193] Phädr. 245 C: *ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον. τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον παῦλαν ἔχον κινήσεως παῦλαν ἔχει ζωῆς.*

[194] Phädon 105 E: *οὐκοῦν ἡ ψυχὴ οὐ δέχεται θάνατον; οὔ. Ἀθάνατον ἄρα ἡ ψυχή; ἀθάνατον.* Hier wird zwar nur von der menschlichen Seele gesprochen, doch ist mit der Unsterblichkeit dieser zugleich die Unsterblichkeit der Weltseele gegeben; denn wenn das Ganze — die Weltseele — untergeht, so kann nicht ein Teil desselben — die menschliche Seele — ewig sein.

habenes Werk wie die Seele gebildet, kann diese Seele nicht wieder untergehen lassen wollen. Der Wille Gottes, überhaupt das Vernünftige — denn der Untergang der Seele wäre ja unvernünftig — ist also hier der mächtige Grund der Unsterblichkeit[195].

Dafs aber Plato wirklich die Ewigkeit der Seele gelehrt, sehen wir aus einem Ausspruch, den wir schon an einer anderen Stelle[196] angeführt haben und der die Ewigkeit der Seele aufser Frage stellt, denn es heifst dort von ihr: „sie begann . . den göttlichen Anfang eines nie aufhörenden . . . Lebens für die gesamte Zeit.“

Wir werden sogar noch weiter gehen müssen und der Seele nicht nur Unsterblichkeit, sondern — indem wir rückwärts schliefsen — auch Unentstandenheit zuschreiben müssen. Denn das Prinzip der Bewegung, welches das erste ist und der Grund der Entstehung von allem, — und dieses Prinzip ist ja die Seele — kann nicht einmal in der Zeit, welche ja erst durch dasselbe gebildet wird, entstehen, sondern mufs seit Ewigkeit dasein. Wir müssen eben ein Etwas annehmen, denn aus dem Nichts kann nichts entstehen.

---

[195] Tim. 41 A ff.: *θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, ἃ δι᾽ ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἁρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ. δι᾽ ἃ καὶ ἐπείπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ᾽ ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὔ τι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων, οἷς ὅτ᾽ ἐγίγνεσθε ξυνεδεῖσθε.* Trotzdem hier nur die Ewigkeit der Gestirnseelen — denn das sind die gewordenen Götter — garantiert wird, so können wir doch unbedenklich auch hieraus die Unsterblichkeit der Seele überhaupt folgern sowohl aus dem im Text selbst liegenden Grunde — „das schön Gefügte und sich wohl Verhaltende lösen zu wollen, wäre schlecht“ — als auch nach dem in Anm. 193 Gesagten.

[196] Vgl. S. 72, 73.

Und insofern sagt Plato sehr richtig, nachdem er die Seele für den Anfang der Bewegung erklärt hat: „Der Anfang ist unentstanden. Denn aus dem Anfang mufs alles Entstehende entstehen, er selbst aber aus nichts. Denn wenn der Anfang aus etwas entstände, so entstände nichts mehr aus dem Anfang“[197]. Wir sehen also ganz klar, dafs Plato der Seele Unentstandenheit zuschreibt. Diese Konsequenz folgt eben mit Notwendigkeit aus der platonischen Lehre. Das Unsterbliche ist eben unentstanden, denn das Entstandene kann nicht ewig sein, weil der Begriff „ewig“ nach zwei Seiten, möchte ich sagen, nach der Unentstandenheit und Unvergänglichkeit zu fassen ist[198].

Wenn wir das, was wir vom Wesen der Seele gefunden haben, hier kurz zusammenfassen, so werden wir ungefähr folgendes erhalten:

Die Seele ist vor allem das Prinzip der Bewegung Mit ihrer Bewegung hängt ihre Erkenntnisfähigkeit zusammen. Ferner ist sie als Prinzip der Bewegung zugleich Prinzip des Lebens und daher sowohl unvergänglich als auch unentstanden. Auch die Verbreitung durch das All, ihre Begabung mit Vernunft und ihr Insichbegreifen aller Mafs- und Zahlverhältnisse haben wir als dem Wesen der Seele eigentümlich erkannt.

2. Die Einzelseelen.

Wir haben bereits erwähnt[199], dafs Plato aufser der

---

[197] Phädr. 245 D: *ἀρχὴ δὲ ἀγένητον. ἐξ ἀρχῆς γὰρ ἀνάγκη πᾶν τὸ γιγνόμενον γίγνεσθαι, αὐτὴν δὲ μηδ᾽ ἐξ ἑνός· εἰ γὰρ ἔκ του ἀρχὴ γίγνοιτο, οὐκ ἂν ἐξ ἀρχῆς γίγνοιτο.*

[198] Was aber die Schilderung der Entstehung der Seele betrifft, so verweise ich auf das S. 60 ff. Gesagte.

[199] Vgl. S. 50.

Weltseele noch Einzelseelen annimmt. Im nachstehenden gehen wir nun auf letztere ein.

Plato unterscheidet unter den Einzelseelen vier Arten, nämlich Gestirnseelen, menschliche Seelen, Tierseelen und Pflanzenseelen. Diese Reihenfolge, der auch unsere Darstellung folgen wird, richtet sich nach dem Grade der Vollkommenheit, die jenen einzelnen Arten zukommt.

Ich will nur noch im voraus bemerken, dafs die Lehre von jenen einzelnen Seelen in sehr verschiedenem Umfange ausgebildet ist. Es ist einleuchtend, dafs die Darstellung der menschlichen Seele die ausführlichste ist und sein mufs, weil hier der Philosoph sich auf seine eigenen Beobachtungen stützen konnte, während im anderen Falle Hypothese, Kombination und Analogie seine Hauptmittel waren.

a. Die Gestirnseele.

Nicht wie Anaxagoras und Demokrit blickt Plato auf die Gestirne. Während jene dieselben nur für tote Massen hielten, sieht Plato in ihnen lebende und beseelte Wesen.

Es folgt diese Ansicht auch mit Konsequenz aus seiner Lehre. Wenn das Weltall ein lebendes Wesen, ein ζῷον[200] ist, so müssen das doch seine selbständigen Teile auch sein. Und noch mehr: jene Gestirne sind mit einer Seele begabt, die um soviel höher und göttlicher ist als die menschliche Seele, um wieviel ihr Körper schöner und glänzender wie der unsrige oder irgend ein anderer ist[201].

Zu dieser Annahme kommt Plato aber deshalb, weil die Gestirne eine geordnete und gleichmäfsige Bewegung haben

[200] Vgl. S. 57.

[201] Tim. 38 E, 39 E ff.; vgl. auch Leg. 886 D, 898 D ff., 966 D ff.; Kratyl. 397 C.

und infolgedessen den reinen mathematischen Gesetzen nach Möglichkeit genau folgen[202].

Wir haben ja gesehen[203], dafs die Seele das Prinzip der Bewegung ist. Wir werden also die vollkommenste Seele dort haben, wo die vollkommenste Bewegung ist. Ferner haben wir erkannt[204], dafs von jener bewegenden Kraft auch die Erkenntnisfähigkeit abhängt und mit ihr in Zusammenhang steht. Wir werden daher wiederum schliefsen können, dafs diejenige Seele die höchste Erkenntnis haben mufs, welche in der am meisten regelmäfsigen Bewegung ihres Körpers ihre höchste Vernunft offenbart.

Nun hat das Weltall, das gleichmäfsig und in einfacher Weise um sich selbst kreist[205], die höchste, die göttlichste und vernünftigste Seele.

Folglich werden ihm zunächst in dieser Beziehung stehen diejenigen seiner Teile, welche ihm an Gestalt und an Bewegung am ähnlichsten sind. Und das sind die Gestirne. Einmal kommt ihre Gestalt, die Kugelform, der des Weltalls am nächsten, und ferner ahmen sie auch durch ihre Bewegung die doppelte des Weltalls nach: sie kreisen um sich selbst und von dem Umschwung des Fixsternhimmels fortgerissen mit diesem um die Weltaxe.

Die Gestirne sind also die vernünftigsten und vortrefflichsten unter allen geschaffenen Wesen, denn sie besitzen die höchste Seele. Was aber die Seele dieser Wesen betrifft, so spricht Plato nicht ausführlicher von ihr. Etwas

---

[202] In ganz vollkommener Weise kann das nicht geschehen, wie Plato Rep. 530 A ff. sagt, denn die Gestirne haben ja immer auch einen Körper und sind sichtbar.

[203] Vgl. S. 59.

[204] Vgl. S. 76, 77.

[205] Vgl. S. 72, 73.

Besonderes können wir also nicht anführen. Wir müssen uns aber daran erinnern, dafs die Seelen der Gestirne wie alle anderen Seelen Teile der Weltseele sind. Was wir daher von jener gefunden haben, das können wir mit vollem Rechte auch von den Gestirnseelen aussagen, und ich verweise daher bezüglich aller Fragen auf die vorhergehende Abhandlung von der Weltseele.

Wie die Welt der eine Gott ist, so sind die Gestirne wiederum die gewordenen Götter[206].

Der Wert und die Vollkommenheit des Menschen kann natürlich keinen Vergleich mit ihnen aushalten. Sie sollen vielmehr seine Vorbilder sein und er möge von ihnen lernen, indem er die ungeordneten Bewegungen seiner Seele ihren unwandelbaren Umläufen ähnlich macht[207].

Ob aber diesen Göttern eine Persönlichkeit oder ein Selbstbewufstsein zukommt, davon hat Plato nicht gesprochen.

Eigentümlich der Lehre von den Gestirnen ist folgendes. Die Gestirne haben ebenso wie der Leib[208] einen Einflufs auf das Seelenleben des Menschen, denn die mutige und begehrliche Seele[209] stammt ja von den gewordenen Göttern, den Gestirnen. Und der Körper des Menschen wird ja gebildet aus den vier Elementen des Weltkörpers. Und so hängt denn auch das Schicksal der Menschen von den Bewegungen der Gestirne ab, und einer, der es versteht, könnte sehr wohl jenes aus diesen erkennen. In dieser Lehre ist die erste Spur der Astrologie enthalten.

---

[206] Tim. 40 D: *θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γεννητοί.* Vgl. 41 A, 38, 39.

[207] Tim. 47 B ff.

[208] Vgl. S. 98 ff.

[209] das ist jener sterbliche Teil der Seele, der aus ihrer Verbindung mit dem Körper stammt, vgl. S. 108 ff.

Es ist interessant zu sehen, wie in dieser Stellung der Gestirne über den Menschen und in dieser Zuschreibung von Vollkommenheit in dem Philosophen sich noch der Sinn und die Gewohnheit seines Volkes zeigt, die Natur zu vergöttern. Und Plato ist es doch gerade vorzugsweise gewesen, der dahin gewirkt hat, dafs sich das Denken seines Volkes von der Mannigfaltigkeit der Erscheinung abwandte und eine farblose Welt von Begriffen an deren Stelle setzte.

b. Die menschliche Seele.

Wir gelangen nunmehr zu dem Teil unserer Arbeit, der unser specielles Interesse in Anspruch nimmt. Die menschliche Seele ist es ja gewesen, von der Plato bei seiner ganzen Seelenlehre ausging und nur ausgehen konnte. Über die menschliche Seele hat er auch am ausführlichsten gehandelt.

Der besseren Übersicht wegen zerlegen wir diesen Teil unserer Arbeit in einige Unterabteilungen, in welche er naturgemäfs zerfällt. Und zwar werden wir im nachstehenden zunächst handeln von dem Ursprung und der Präexistenz der menschlichen Seelen; sodann von der Wiedererinnerung, von den Teilen der menschlichen Seele, vom Zusammenhang des seelichen Lebens mit dem leiblichen und vom Zustande nach dem Tode. Zum Schlufs beschäftigt uns das Wesen der menschlichen Seele.

Nach der Art der Darstellung, die Plato bei diesen einzelnen Gegenständen anwendet, könnten wir unter jenen Punkten unterscheiden solche, über die Plato in mehr oder weniger mythischer Weise spricht — wozu sodann die Lehren vom Ursprunge, von der Präexistenz, der Wiedererinnerung

und dem Zustande nach dem Tode gehören würden —, und solche, bei denen seine Untersuchungen mehr wissenschaftlich gehalten sind. Letzteres ist der Fall bei den Lehren über die Teile der Seele und über den Zusammenhang des seelischen Lebens mit dem leiblichen.

Da aber unser Augenmerk stets darauf gerichtet ist, die wahre platonische Lehre auch unter dem mythischen Gewande herauszufinden, so folgen wir der Einteilung nach dem Stoffe, so wie sich uns dieselbe von selbst ergiebt.

α. Der Ursprung der menschlichen Seele.

Über die Bildung der menschlichen Seelen spricht Plato im Timäus[210]. Die Darstellungsweise ist eine vollständig mythische.

Nachdem nämlich das All und die Götter darin, d. s. die Gestirne, entstanden waren, trägt Gott diesen Göttern auf, die sterblichen Wesen hervorzubringen. Zur Vollständigkeit der Welt gehören noch drei unerzeugte sterbliche Geschlechter. Würde Gott sie erschaffen und mit Leben begaben, so würden sie den Göttern gleich d. h. unsterblich werden. So bilden denn die Götter den Leib des Menschen und einen Teil seiner Seele, den sterblichen. Den unsterblichen Teil der Seele aber bildete Gott selbst und zwar aus denselben Stoffen und in derselben Mischung wie die Weltseele, jedoch waren die Stoffe nicht mehr so gleichmäfsig rein.

Versuchen wir nun in diesem Mythus die wahre Meinung Platos zu erkennen. Die Götter, heifst es, bereiten den Leib und den sterblichen Teil der Seele. Hieraus sehen

---

[210] Vgl. Tim. 41 ff.

wir schon, dafs Plato zwei Teile bei der Seele unterscheidet und zwar Teile, die ihrem Ursprunge nach verschieden sind[211]. Da die Götter die Gestirne sind, so kann von einem eigentlichen Bereiten ihrerseits nicht die Rede sein, vielmehr können wir nur annehmen, dafs Plato den Gestirnen und ihrer Bewegung einen Einflufs auf die lebenden Wesen und ihre Entstehung zugeschrieben hat[212]. Diese Ansicht ist gewifs nicht vereinzelt.

Was aber die Stoffe, aus denen dieser sterbliche Teil gebildet wird, oder die Art, wie diese Bildung vor sich geht, betrifft, so spricht Plato gar nicht von ihnen. Wir werden jedoch durch den Wortlaut des Textes dahin geführt, anzunehmen, dieser sterbliche Teil sei etwas Körperliches, denn die Götter bilden „sterbliche Leiber .... und soviel von menschlicher Seele noch übrig war, was hinzukommen mufste“[213]. Da aber die Götter die Gestirne sind, so kann von ihnen eine Einwirkung nur auf etwas Körperliches stattfinden. Dagegen finden wir bei der Lehre von den Teilen der Seele[214], dafs dieser sterbliche Teil nicht etwas Körperliches ist, sondern dafs er nur im Körper sich befindet und dafs die verschiedenen Teile des Körpers nur die Organe sind, durch die er wirkt und sein Dasein äufsert. Er ist also ähnlich aufzufassen wie der unsterbliche Teil der Seele, d. h. nicht sinnlich, und nur durch seine Wirkung unterscheidet er sich von jenem. In diesem Falle ist es aber nicht richtig, ihn für sterblich zu erklären, wie es Plato thatsächlich thut, denn dieser Seelenteil ist eben etwas vom

---

[211] Das Genauere hierüber vgl. S. 108 ff.

[212] Vgl. auch S. 83.

[213] Tim. 42 D: *σώματα ... θνητά, τό τε ἐπίλοιπον, ὅσον ἔτι ἦν ψυχῆς ἀνθρωπίνης δέον προσγενέσθαι.*

[214] Vgl. S. 108 ff.

Körper Verschiedenes. Dieser unvereinbare Widerspruch beruht auf Platos System und kann daher nicht aufgehoben werden.

Den unsterblichen Teil der Seele bildet Gott, d. h. die Idee des Guten oder die Ideen sind Grund des Entstehens des unsterblichen Teiles der Seele. Es werden dieselben Stoffe bei dieser Bildung angewandt wie bei derjenigen der Weltseele[215], und jene war ja eben die Verbindung von Sein und Nichtsein. Daraus geht klar hervor, dafs die Gestirne nicht diesen unsterblichen Teil der Seele schaffen konnten, denn die Gestirne stehen eben viel niedriger als die Ideen.

Wir haben also wieder in der bewegenden Kraft, die von der höchsten Idee ausgeht, den Grund für die Bildung der menschlichen Seele.

Und die Bestandteile sind nicht mehr so rein wie bei der Weltseele[216]. Dieses ist notwendig, denn die menschliche Seele geht ja eine enge Verbindung mit dem Körperlichen ein, so dafs sie ihre Reinheit gar nicht vollständig bewahren kann.

Wenn wir das Gesagte überblicken, so finden wir, dafs der Grund der Entstehung der menschlichen Seelen derselbe ist wie der der Weltseele und dafs die Entstehung in derselben Weise stattfindet wie die der Weltseele. So ist denn die menschliche Seele sowohl ihrem Ursprunge als auch ihrem Wesen nach der Weltseele gleich.

---

[215] Tim. 41 D: *τὴν τοῦ παντὸς ψυχὴν .... τὰ τῶν πρόσθεν ὑπόλοιπα κατεχεῖτο μίσγων τρόπον μέν τινα τὸν αὐτόν.*

[216] ebenda: *ἀκήρατα δ' οὐκέτι κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως, ἀλλὰ δεύτερα καὶ τρίτα.*

β. Die Präexistenz der menschlichen Seele[217].

Man versteht unter Präexistenz der menschlichen Seele das selbständige Dasein der Seele für sich allein ohne Körper und zwar zur Zeit vor ihrer Vereinigung mit dem Körper.

Wir haben schon gesehen[218], dafs Plato die Seele früher entstehen läfst als den Körper, weil dieser von ihr beherrscht werde. Bei der menschlichen Seele geht Plato aber noch weiter. Er lehrt nicht, dafs die menschlichen Seelen sofort nach ihrer Entstehung ihren Körper zugewiesen erhalten haben. Er spricht vielmehr davon, dafs die Seelen längere Zeit für sich allein existierten und zwar zu einem bestimmten Zweck. Diese Präexistenz beschäftigt uns im nachstehenden.

Nachdem der Schöpfer die Seelensubstanz gebildet, erzählt der Timäus[219], bildete er anfangs soviel Seelen, als es Gestirne giebt[220], und setzte jede Seele auf einen

---

[217] Man vgl. zu diesem Abschnitt besonders den von der Unsterblichkeit der Seele S. 126 ff.

[218] S. 59, 60.

[219] Tim. 41 D ff.

[220] Susemihl, Genet. Entw. II S. 396, fafst dieses so auf, dafs die ganze Seelensubstanz zuerst in soviel Teile zerlegt wird, als es Fixsterne giebt, und dafs jeder von diesen einen Teil dieser Substanz zuerteilt erhalten habe und dafs die Einzelseelen erst später, bei ihrer Versetzung auf die Erde und auf die Planeten, aus dieser Masse hervorgegangen seien. Alles dieses gehört ja eigentlich zum Mythus, doch was die Sache selbst betrifft, so ist Susemihl wohl entschieden auf falschem Wege. Es heifst ausdrücklich — Tim. 41 D —, der Schöpfer trennt das Ganze der Seelenmasse in Seelen an Zahl den Sternen gleich — ψυχὰς ἰσαρίθμους τοῖς ἄστροις — und zeigt ihnen die Natur des Alls und unterrichtet sie über das Gesetz ihres künftigen Daseins. Es ist wohl schwer, hierbei an etwas anderes als an Einzelseelen zu denken, denn wie sollte Gott

Stern[221]. Der Zweck dieses Verweilens der Seelen auf den Gestirnen ist der, dafs sie Erkenntnis gewinnen sollen, dafs sie von diesem ihrem Standpunkt aus das Weltall betrachten sollen, um dann erst in Körper gesetzt zu werden.

Von dieser Darstellung des Timäus ist die im Phädrus, welche einer früheren Zeit angehört[222], verschieden. Während nämlich im Timäus die Seelen in die Körper eintreten infolge eines Weltgesetzes, führt Plato hier[223] diesen Eintritt auf einen Abfall der Seelen von ihrer ursprünglichen Bestimmung zurück. Um aber einen solchen Abfall motivieren zu können, fügt Plato in der Darstellung des Phädrus den sterblichen Teil der Seele zum unsterblichen Teile schon im Präexistenzzustande[224]. Im Timäus dagegen tritt dieser sterbliche Teil erst mit dem Körper zur unsterblichen Seele hinzu. Dieses Hinzufügen jener Seelenteile ist in dieser Lehre vom Abfall unbedingt nötig, denn wie wollte Plato sonst einen solchen Abfall erklären[225]?

---

einer Masse, einer Mischung etwas zeigen können? Und auch die Schwierigkeit der Zahl ist nicht unwesentlich. Die Zahl der Seelen ist begrenzt (vgl. S. 133) und die der Sterne unberechenbar. Und dafs „jeder Stern nur einen vernünftigen Bewohner hätte", besagt nichts. Aufserdem ist auch von Bewohnern nicht die Rede, sondern die Seelen befinden sich nur zeitweilig auf den Sternen, um die Welt zu betrachten; vgl. auch Phädr. 246 E ff.

[221] Es sind hier nur die Fixsterne gemeint. Diese Versetzung jeder Seele auf das Gestirn, welches ihr bestimmt ist, wird ausdrücklich und deutlich unterschieden von ihrer Verpflanzung auf die Planeten, welche später stattfindet. Man vergleiche hierzu Tim. 41 E, 42 D.

[222] Vgl. S. 28, 29.

[223] Phädr. 246 ff.

[224] Dieser sterbliche Teil, der aus Mut und Begierde besteht, ist unzweifelhaft unter den beiden Rossen des Seelengespanns zu verstehen, vgl. Phädr. 246 A, denn die ganze Darstellung ist eine derartige. Vgl. auch Phädr. 247 B, 253 D, 255 E.

[225] Es wäre eben nicht die Veranlassung zu einem Abfalle einzu-

Diese voneinander abweichenden Beschreibungen sind natürlich auf die mythische Darstellungsweise zurückzuführen, die, wie wir bereits erwähnt[226], auch in dieser Frage besonders vorherrscht.

Noch etwas berichtet Plato von der Präexistenz der Seelen. Er erzählt nämlich im Phädrus — genauer gehen wir darauf im folgenden Abschnitt ein —, dafs die Seelen während ihrer Präexistenz unter den Ideen verweilten und daher alle ihre Kenntnis gewönnen. Somit schliefst sich an die Lehre von der Präexistenz unmittelbar und naturgemäfs jene von der Wiedererinnerung der menschlichen Seelen an.

γ. Die Wiedererinnerung.

Alles Wissen und Lernen führt Plato auf die Wiedererinnerung der Seele zurück.

Es wäre nicht möglich, sagt er[227], etwas zu lernen, und der sophistische Einwand — Bekanntes kann man nicht lernen, Unbekanntes nicht suchen — wäre gerechtfertigt, wenn nicht auch in gewisser Beziehung das Unbekannte wieder ein Bekanntes wäre, d. h. etwas derartiges, was der Mensch früher einmal gekannt und gewufst und sodann wieder vergessen hat.

---

sehen. Susemihl nimmt an — Genet. Entw. I S. 232, II S. 398; Philol. XV S. 417 ff. —, Plato habe sich die Seelen vor ihrem Leben auf der Erde mit einem siderischen Körper versehen gedacht. Diese Annahme kann sich aber auf keine Stelle der platonischen Schriften stützen, denn nirgends erwähnt Plato das Geringste von einem aufser- oder überirdischen Leibe.

[226] Vgl. S. 84.

[227] im Phädr. 249 B ff.; Menon 80 D ff.; Phädon 72 E ff.; vgl. Tim. 41 E.

Und dafs es sich wirklich so verhält, wird täglich durch die Erfahrung bewiesen. Wie könnte man sonst Erkenntnisse jeder Art aus jemand, der bis dahin gar nichts von ihnen wufste, herauslocken, nur durch Fragen, wenn nicht eben diese Erkenntnisse schon vorher in ihm sich befanden[228]?

Und in Sonderheit könnte sich ja kein Mensch beim Wahrnehmen der sinnlichen Dinge an die allgemeinen Begriffe erinnern, wenn letztere ihm nicht schon bekannt wären und zwar unabhängig von diesen sinnlichen Dingen[229]. Von selbst können wir uns ja keinen Begriff aus einem Dinge abstrahieren, denn in keinem Dinge gelangt ein Begriff vollständig zur Darstellung[230]. Wir müssen also diese allgemeinen Begriffe vor jedem sinnlichen Wahrnehmen erlangt haben, d. h. mit anderen Worten vor diesem Leben, und also folgt daraus, weil wir eben faktisch diese allgemeinen Begriffe besitzen, dafs wir sie in einem früheren Leben gewonnen und von dort uns bewahrt haben[231].

---

[228] Besonders in Beziehung auf mathematische Erkenntnisse, die doch die schwierigsten sind, beweist Plato diesen Satz, indem er im Menon 82 ff. den Sokrates einen Sklaven nur durch richtiges Fragen dahin bringen läfst, dafs derselbe den Satz des Pythagoras beweist.

[229] Wir haben hier wieder Platos Lehre, dafs die Ideen die Begriffe repräsentieren, während wir schon gesehen haben (S. 30), dafs dieselben nur durch die Sprache gewonnen werden können.

[230] Vgl. Phädon 73 C ff. Hier wird besonders betont, dafs die Dinge stets hinter ihren Ideen zurückbleiben und dafs wir somit schon vorher die Ideen kennen müssen, weil wir sonst ja die Dinge mit ihnen nicht vergleichen und keine Abweichung ersterer von letzteren wahrnehmen könnten.

[231] Phädon 76 D: *εἰ μὲν ἔστιν ἃ θρυλλοῦμεν ἀεὶ, καλόν τε καὶ ἀγαθὸν καὶ πᾶσα ἡ τοιαύτη οὐσία, καὶ ἐπὶ ταύτην τὰ ἐκ τῶν αἰσθήσεων πάντα ἀναφέρομεν, ὑπάρχουσαν πρότερον ἀνευρίσκοντες ἡμετέραν οὖσαν, καὶ ταῦτα ἐκείνῃ ἀπεικάζομεν, ἀναγκαῖον, οὕτως ὥσπερ καὶ*

Das Lernen und das begriffliche Wissen werden daher nur erklärt durch die Präexistenz der Seele, und auch nur durch diese kann uns das Denken, welches ja ein unterscheidendes Merkmal des menschlichen Wesens ist, verständlich werden.

Das sind wohl die Erwägungen gewesen, die Plato zur Aufstellung seiner Lehre von der Wiedererinnerung veranlafsten. Was diese Lehre selbst betrifft, so halte ich meinesteils dieselbe für eine vollständig ernst gemeinte Ansicht Platos, ebenso wie die Präexistenz, die Unsterblichkeit, die Seelenwanderung und die Vergeltung. Platos ganzes System baut sich ja auf diesen Fundamenten auf. Und was speciell die Wiedererinnerung anlangt, so spricht Plato stets mit einer solchen Bestimmtheit von derselben und zugleich folgt sie mit solcher Notwendigkeit aus seinem System, dafs man dieselbe unbedingt zu seinen festen Lehren zählen mufs.

Diese Lehre geht notwendig aus der Präexistenz der Seele hervor, wenn eine solche einmal angenommen wird. Denn wenn die Seele schon ein Dasein und zwar eines von einer unendlichen Dauer geführt hat, so mufs von diesem Dasein doch einiges in ihr zurückgeblieben sein, und wenn diese Spuren auch zeitweilig getrübt und undeutlich sind, so können sie doch niemals auf immer verschwunden sein.

Zugleich war aber für Plato die Wiedererinnerung die allein mögliche Lösung der Frage, ob ein selbständiges Forschen überhaupt möglich sei und ob es überhaupt ein Denken gebe, welches weiter als die sinnliche Wahrnehmung reiche. Wie sollten wir im stande sein, das, was wir noch

---

ταῦτα ἔστιν, οὕτως καὶ τὴν ἡμετέραν ψυχὴν εἶναι καὶ πρὶν γεγονέναι ἡμᾶς. Also die Präexistenz der Seele ist unerläfslich für das Erkennen und Annehmen der Ideen.

nicht wissen, zu suchen, also über das Gegebene hinauszugehen? Wie sollten wir überhaupt das Gesuchte als solches erkennen, nachdem wir es gefunden haben, wenn wir es nicht schon früher in uns besessen hätten? Wir können das alles eben nur, wenn wir es schon früher kannten und nachher wieder vergessen hatten[282].

Wir werden aber aufserdem noch finden[283], dafs die Seele ihrem Wesen nach gar nicht anders gedacht werden kann als lebend, und daraus sehen wir nicht nur die Unsterblichkeit, sondern auch die Präexistenz der Seele folgen, denn ihr Leben kann — eigentlich genommen — überhaupt nie angefangen haben[284].

Wir sehen also, dafs die Wiedererinnerung durchaus zu den festen Meinungen Platos gehört, und ich kann Teichmüller nicht beistimmen, wenn er dieselbe aus den lehrhaften Teilen Platos ausscheiden will[285].

Was ist nun aber Gegenstand der Wiedererinnerung? Woran erinnern sich die Seelen?

---

[282] Menon 80 D ff. wird die Frage: *τίνα τρόπον ζητήσεις τοῦτο, ὃ μὴ οἶδας τὸ παράπαν ὅ τι ἔστι .... ἢ εἰ καὶ ὅ τι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσει ὅτι τοῦτό ἐστιν, ὃ σὺ οὐκ ᾔδησθα;* folgendermafsen beantwortet: *τὸ γὰρ ζητεῖν καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν.*

[283] Vgl. S. 155 f., 158.

[284] Man vergleiche auch das S. 78 ff. bei der Weltseele Gesagte.

[285] Teichmüller, Stud. zur Gesch. der Begriffe S. 209. An dieser Stelle sagt Teichmüller in Widerlegung Zellers: „Sollen die Seelen vor der Geburt die Ideen also wirklich mit sinnlichen Augen geschaut haben? Das Intelligible soll einst sensibel gewesen sein?“ — Wer behauptet denn das? Teichmüller erklärt doch sonst stets so bequem die Mythen; wie kann er denn hier auf eine solche Frage kommen, von der bei Plato kein Wort verlautet? Bei letzterem heifst es ausdrücklich: die „Vernunft“ beschaut die Ideen (vgl. S. 154). Es ist also stets nur von einer Vernunfterkenntnis die Rede, nie von einer solchen vermittelst der Sinne.

Als Antwort auf diese Frage finden wir bei Plato die Beschreibung des Seins der Seelen vor ihrem irdischen Leben unter den Ideen.

In phantastisch dichterischer Weise spricht Plato hiervon im berühmten Mythus des Phädrus und zwar im zweiten Teile[236].

Unter der Führung des Zeus und der Schar der Götter ziehen die Seelen, die unter dem Bilde von Gespannen dargestellt werden, aus. Sie schauen nun schon innerhalb des Himmels viel Herrliches, doch noch Schöneres giebt es aufserhalb des Himmels, was zu schauen freilich nicht allen bestimmt ist. Nämlich das farblose, gestaltlose, stofflose, wahrhaft seiende Wesen, d. h. die Ideen, beschaut hier die Vernunft, die Führerin der Seele.

Es ist nun diese Darstellung durch und durch mythisch, und weil sie eben eine solche, so hält es ja nicht schwer, Widersprüche mit anderen Stellen Platos nachzuweisen. Wir haben ja gesehen[237], wo die Seelen weilen; es kann also von einem solchen Zuge der Seelen selbst nicht die Rede sein. Und wo sollten denn die Ideen sich befinden? etwa aufserhalb des Himmels d. h. des Weltalls, wo überhaupt nichts sein kann? Man könnte ja freilich sagen, die Ideen seien nichts Räumliches, bedürften also auch keines Raumes, jedoch wären die Ideen dann vollständig vom Werden abgetrennt und beständen für sich allein, während doch stets die gegenseitige Durchdringung von Sein und Werden Platos Lehre ist[238]. Die Ideen sind eben überhaupt nicht als für sich allein existierend anzunehmen.

---

[236] Vgl. Phädr. 247 A ff.
[237] Vgl. S. 88, 89.
[238] Vgl. S. 48, 49.

Aufserdem besteht ja die Seele selbst zum Teil aus Idee[239]; wie sollte sie nun einen Bestandteil ihrer selbst aufser sich betrachten?

Es ist eben Mythus. Was aber überhaupt die Anwendung des Mythus bei Plato betrifft, so möchte ich hierzu ein Wort von Harms anführen. Er sagt[240]: „Von der mythischen Darstellung des Plato und zwar seiner Gedanken und Begriffe gilt vielleicht das bekannte Wort: wenn die Wahrheit eine Dichtung ist, wird auch die Dichtung wahr sein. Dafs diese Darstellung etwas anderes sei als eine Darstellung platonischer Überzeugungen und Begriffe, wird niemand glauben wollen."

Wenn wir aber das, was Plato für wissenschaftlich gehalten, aus dieser mythischen Form herausfinden wollen, so wird es wohl folgendes sein. Der Seele ist es während ihrer Präexistenz leicht, sich ganz dem Denken und Beobachten hinzugeben, denn sie wird nicht daran gehindert durch den Körper, durch die Fesseln des Leibes, welche ja stets den Hemmschuh bilden, wenn die Seele sich ins reinste Denken versenken will. Da ferner die Seele selbst zum Teil aus Ideen besteht und Gleiches erkannt wird, so hat die Seele eben die Möglichkeit, die Ideen, die ihr ja verwandt sind, kennen zu lernen. Und da sie eben hierbei durch nichts gestört oder abgelenkt wird, so ist diese Erkenntnis eine möglichst gründliche und eine so dauernde, dafs eine Wiedererinnerung an dieselbe möglich ist.

---

239 Vgl. S. 60, 61, 87.

240 Harms, Die Philosophie in ihrer Geschichte. I Gesch. der Psychologie S. 159.

δ. Der Zusammenhang des seelischen Lebens mit dem leiblichen.

Der Zusammenhang des seelischen Lebens mit dem leiblichen bildet unter den vielen Schwierigkeiten, denen wir bei der platonischen Seelenlehre begegnen, eine nicht geringe.

Beginnen wir mit dem Anfange der Verbindung von Seele und Leib. Wir haben bereits gesehen[241], daſs zwischen der Darstellung des Phädrus und der des Timäus eine Differenz besteht in Beziehung auf die Ursachen, durch welche der Eintritt der Seele in den Körper veranlaſst wird.

In der ersteren Darstellung ist diese Verbindung der Seele mit dem Körper die Folge eines Falles der Seele in ihrem Präexistenzzustande, also eine Strafe. Es bleibt in diesem Falle aber stets die Möglichkeit offen, daſs nicht alle Seelen fallen, sondern daſs es einigen gelingt, sich davor zu bewahren. Was aus diesen letzteren aber wird und was für eine Stellung sie einnehmen, darüber erfahren wir nichts.

Nach dem Timäus dagegen müssen alle Seelen nach dem Gesetze der Notwendigkeit in einen Körper treten. Es findet dann eine nochmalige Verteilung derselben im Weltraume statt.

Die Gründe, die Plato dafür anführt, daſs die Seelen ihren früheren glückseligen Zustand verlassen und in einen viel schlechteren und niedrigeren, ja unnatürlichen gelangen, sind durchaus nicht genügend. Plato konnte diese so auſserordentlich schwierige Frage nicht ausreichend beantworten — wie es auch niemand nach ihm gekonnt hat —, was

[241] Vgl. S. 89.

man aus seiner Anwendung des unklaren Begriffs der Notwendigkeit und noch deutlicher aus der Differenz zwischen Timäus und Phädrus ersieht.

Nachdem der Weltschöpfer alle die Gesetze für die Seelen festgestellt und letzteren dieselben gezeigt hatte, damit er nicht schuld sei an der späteren Schlechtigkeit der einzelnen[242], werden die Seelen sofort auf die Erde, den Mond und die übrigen Sterne verteilt und die geschaffenen Götter bilden die Leiber für dieselben.

Was aber das Verhältnis der Seele zu diesem ihrem Leibe betrifft, so ergiebt sich dasselbe von selbst aus dem Wesen der Seele. Wir haben schon dargelegt, dafs die Seele das Prinzip der Bewegung und des Lebens sei[243], und als solches giebt sie auch der Körperwelt, die an sich bewegungs- und leblos ist, Leben und Bewegung. Ob die Seele selbst das Werk einer noch höheren Ursache ist und ob sie nur in abgeleiteter Weise als aktives Prinzip auftritt — das kommt hier nicht in Betracht. Sie ist jedenfalls Ursache aller Bewegung, die Kraft, welche die einfachen Körper zu harmonischen Gestalten verbindet. Ohne Seele können wir uns kein organisches Leben denken.

So empfängt auch der Leib des Menschen sein Leben nur durch die Seele, die ihm einwohnt. Sobald dieselbe ihn verläfst, vergeht er. Daher ist die Seele einmal früher als der Leib und zugleich die Beherrscherin desselben[244]. Die Seele ist „unserer Ansicht nach früher als der Körper, der Körper aber das Zweite, der herrschenden Seele Nachstehende und seiner Natur nach von ihr Beherrschte“[245].

---

[242] Vgl. Tim. 41 D, E.

[243] Vgl. S. 59 f., 79 f.

[244] Vgl. S. 59, 60.

[245] Leg. 896 B: ψυχὴν μὲν προτέραν γεγονέναι σώματος ἡμῖν, σῶμα

Das Verhältnis der Seele zum Körper besteht also in ihrer Herrschaft über denselben, und diese kommt ihr zu, weil sie ihrem Wesen nach mit der Idee verwandt ist, der Leben und Bewegung zukommt und von der alles Leben des abgeleiteten Seins ausgeht[246], und weil sie zugleich vom Körperlichen specifisch verschieden ist.

Die Seele ist so verschieden vom Körper und so durchaus unabhängig von ihm in Beziehung auf ihr Dasein, dafs sie ohne ihn existiert hat[247]. Ja ihre Bestimmung geht dahin, dafs sie einstmals wieder ohne Körper existieren soll. Der Körper ist ihr sogar hinderlich, und erst wenn sie die Fesseln desselben durchbrochen hat, soll sie zu einem vollkommenen Zustande gelangen, zu einem Zustande, der ihrer wahren Natur entspricht[248].

Trotzdem übt diese Verbindung der Seele mit dem ihr fremdartigen Körper einen sehr grofsen Einflufs auf sie aus. Besonders bedeutend ist dieser Einflufs beim Beginn des irdischen Lebens, wo die Seele infolge dieser Einwirkungen unverständig wird[249]. Aber auch nach der raschen Entwickelung des jugendlichen Körpers bleibt der Leib doch stets eine Fessel und ein Kerker der Seele[250]. Der Leib zieht sie hinab in den Strom des Werdens, versenkt sie in

---

δὲ δεύτερόν τε καὶ ὕστερον ψυχῆς ἀρχούσης ἀρχόμενον κατὰ φύσιν. Man vergleiche auch ebenda 892, 894.

[246] Soph. 248 E.

[247] Vgl. den Abschnitt über Präexistenz S. 88 ff.

[248] Vgl. u. a. Phädon 79 A ff.

[249] Tim. 44 A: *καὶ διὰ δὴ ταῦτά πάντα τὰ παθήματα* (nämlich der oben im Texte des Timäus genannten, welchen man vergleiche) *νῦν κατ' ἀρχάς τε ἄνους ψυχὴ γίγνεται τὸ πρῶτον, ὅταν εἰς σῶμα ἐνδεθῇ θνητόν.*

[250] Phädon 82 E: *τὴν ψυχὴν διαδεδεμένην ἐν τῷ σώματι καὶ προσκεκολλημένην ... ὥσπερ δι' εἱργμοῦ.* Ebenda 91 E: *πρὶν ἐν τῷ σώματι ἐνδεθῆναι.* Vgl. S. 14 Anm. 14 und Tim. 81 A, E.

Irrtum, erfüllt sie mit Unruhe und Verwirrung und macht sie trunken durch Sorgen, Furcht und Einbildungen[251]. Das körperliche Leben stört ihren ewigen Kreislauf und hält ihn auf[252]. Bevor die Seele in den Körper tritt, trinkt sie den Trank der Lethe, und dadurch sind die Anschauungen ihres früheren Lebens bis zur Unkenntlichkeit verwischt[253]. Der Leib ist eben ein Übel, an das die Seele durch die Notwendigkeit gekettet ist und von dem sie so schnell als möglich wieder freizukommen sucht[254].

Von der Verbindung mit dem Leibe rührt die Verunstaltung der Seele her. Denn der Leib ist eigentlich der Grund aller Übel. Liegt nämlich auch das Böse in der Seele und ist die eigene That derselben, so würde sie doch gar keinen Anlafs zum Bösen haben, wenn sie nicht im Leibe wäre. „Früher waren wir makellos und von den in späteren Zeiten uns bevorstehenden Übeln frei ...., rein und unbesudelt von dem, was wir jetzt in einem Kerker wie die Auster uns befindend unter dem Namen des Körpers mit uns herumtragen“[255]. Jetzt aber sehen wir unsere Seele „durch ihre Gemeinschaft mit dem Körper und anderen Übeln verkümmert und durch tausendfältige Übel zerfetzt“[256].

---

[251] Phädon 79 C, 66 B ff. und öfter.

[252] Tim. 43 B ff.

[253] Rep. 621 A, B; Phädon 76 C.

[254] Phädon 66 B.

[255] Phädr. 250 C: *ὁλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν, ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενεν ... καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου, ὃ νῦν σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὀστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι.*

[256] Rep. 611 C ff.: *λελωβημένον ... ὑπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας καὶ ἄλλων κακῶν .... καὶ τὴν ψυχὴν ἡμεῖς θεώμεθα διακειμένην ὑπὸ μυρίων κακῶν.*

Der Einfluſs des Körpers auf die Seele zeigt sich ferner darin, daſs aus einer ungeordneten, krankhaften Beschaffenheit desselben alle Krankheiten der Seele entstehen[257]. Diese Krankheiten zerfallen vornehmlich in zwei Klassen, Tollheit und Unwissenheit, und begreifen alle Arten von Unsittlichkeit in sich. Als schwerste Krankheiten der Seele sind zu betrachten übermäſsige Schmerz- und Lustgefühle und zwar darum, weil der Mensch in ihnen „nichts richtig hören noch sehen kann, sondern tobt und dann am wenigsten der Überlegung fähig ist“ [258].

Aus diesem groſsen Einflusse des Körpers auf die Seele geht auch die Plato eigentümliche Lehre von der Ursache des Schlechten hervor. Freiwillig ist eben niemand schlecht, sondern der Mensch wird nur schlecht durch ein gewisse schlimme Beschaffenheit seines Körpers und durch ein Heranwachsen ohne Unterweisung[259].

Der Ansicht, daſs die Entstehung des Schlechten zum groſsen Teil einer unrichtigen Erziehung zuzuschreiben ist, wird wohl jeder von uns zustimmen. Jedoch ist es wohl nicht zu billigen, daſs Plato den Menschen gleichsam unverantwortlich für seine schlechten Thaten macht, indem er die Ursache derselben in der krankhaften Beschaffenheit des Körpers sucht, die doch unabhängig vom Willen des Menschen entsteht.

Der Einfluſs der krankhaften Körperzustände auf die Seele besteht eben darin, daſs dieselben die Seele in ihren naturgemäſsen Funktionen stören und hemmen. Besonders

---

[257] Man sehe das Genauere Tim. 86 B—87 B.

[258] Tim. 86 C.

[259] Tim. 86 E: *κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς, διὰ δὲ πονηρὰν ἕξιν τινὰ τοῦ σώματος καὶ ἀπαίδευτον τροφὴν ὁ κακὸς γίγνεται κακός, παντὶ δὲ ταῦτα ἐχθρὰ καὶ ἄκοντι προσγίγνεται.*

wird sie durch solche Zustände an einer reinen Erkenntnis des Seienden verhindert. Nachdem die Seele schon beim Eintritt in den Körper den Trank der Lethe genossen [260], vergifst sie die Ideen. Und solange wir überhaupt im Körper weilen, wird die Seele abgezogen vom Streben nach der Erkenntnis des Seienden. Denn der Körper macht uns in aller möglichen Weise zu schaffen infolge seines Begehrens nach der ihm unentbehrlichen Nahrung. Desgleichen ziehen uns die vielfachen Krankheiten des Körpers davon ab, nach dem Seienden zu forschen. „Der Leib erfüllt uns mit Neigungen und Begierden, Besorgnissen und Trugbildern aller Art und vielen Possen.“ „Auch Kriege und Unruhen und Schlachten erregt uns nichts anders als der Leib und seine Begierden. Denn über den Besitz von Geld und Gut entstehen alle Kriege, und dieses müssen wir haben des Leibes wegen, weil wir seiner Pflege dienstbar sind, und daher fehlt es uns an Mufse der Weisheit nachzutrachten um aller dieser Dinge willen.“ Was aber das schlimmste ist: „wenn er uns auch einmal Mufse läfst und wir uns anschicken, etwas zu untersuchen, so fällt er uns wieder bei den Untersuchungen selbst beschwerlich, macht uns Unruhe und Störung und verwirrt uns, dafs wir seinetwegen nicht das Wahre sehen können“ [261].

Was uns aber noch ganz besonders von seiten des Leibes bei der Forschung stört, das ist die Unvollkommenheit seiner Organe und Sinne. Nicht einmal Auge und Ohr sind untrüglich; was soll man dann noch von den unedleren Werkzeugen der sinnlichen Wahrnehmung sagen?

---

[260] Rep. 621 B: *τὸν δὲ ἀεὶ πίοντα πάντων ἐπιλανθάνεσθαι.* Vgl. auch S. 99.

[261] Phädon 66 C ff.

Der Körper stört uns also stets bei unseren Untersuchungen und Forschungen. Denn die Seele „denkt offenbar am besten, wenn nichts von diesem (dem Körper) sie trübt, weder Gehör noch Gesicht noch Schmerz und Lust, sondern wenn sie am meisten ganz für sich ist, den Leib gehen läfst und soviel irgend möglich ohne Gemeinschaft und Verkehr mit ihm dem Seienden nachgeht“ [262]. „Je mehr wir uns von Augen und Ohren, ja von dem ganzen Körper losmachen und das reine Nachdenken anwenden [263], desto mehr werden wir das Seiende rein und an und für sich erfassen“ [264]. Darum sollen wir, wenn es nicht durchaus nötig, nicht mit dem Körper Gemeinschaft haben, sondern uns vielmehr soviel als möglich von ihm unberührt erhalten, bis uns die Gottheit schliefslich von demselben befreit [265]. Damit ist aber keineswegs gesagt, dafs wir uns durch eigene Hülfe von ihm losmachen sollen, etwa durch Selbstmord, sondern wir Menschen sind ein vorzügliches Eigentum der Götter [266], und diese sorgen für uns.

Was die reine Erkenntnis betrifft, so können wir diese nicht während unseres jetzigen Lebens erlangen, sondern erst nach dem Tode. Denn hier [267] leben wir wie Gefangene in einer dunkeln Höhle, die nur trübe Schattenbilder sehen und nur mit Mühe zur Anschauung des wahrhaft Seienden im hellen Lichte der Idee geführt werden. Darum liegt auch vornehmlich für das höhere Alter das Glück darin, dafs die Lust an der Erkenntnis stets wächst

---

[262] Phädon 65 C.

[263] ebenda 66 A: *αὐτῇ καθ᾽ αὑτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος.*

[264] ebenda 66 A.

[265] ebenda 67 A ff.

[266] ebenda 62 B: *ἓν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς.*

[267] Rep. 514 ff.

und dafs in demselben Mafse, wie der Körper mit seinen sinnlichen Genüssen und seinen Leidenschaften schwächer wird und abstirbt, das Geistesleben sich kräftiger und reiner entwickelt, weil eben der Körper mit seinem Schwächerwerden auch seinen Einflufs auf die Seele mehr und mehr einbüfst.

Der Tod ist also nichts Schreckliches, sondern vielmehr ein erwünschtes und ersehntes Ziel, darnach wir streben sollen. Daher „streben diejenigen, die sich auf rechte Art mit der Philosophie beschäftigen, nach gar nichts anderem als nur zu sterben und tot zu sein“ [268]. Denn der Tod ist ja nichts weiter als die Trennung der Seele vom Körper, und das hat für den Philosophen vor allem durchaus nichts Schreckliches. Vielmehr geht das Streben der Philosophen in Sonderheit dahin, „dafs man die Seele möglichst vom Leibe absondere und sie gewöhne, sich von allen Seiten her aus dem Leibe für sich zu sammeln und zusammenzuziehen und soviel als möglich sowohl gegenwärtig als auch hernach für sich allein zu bestehen, befreit von dem Leibe wie von Banden“ [269].

Wenn wir aber gesehen haben, dafs ein schlechter Körper einen so schlechten Einflufs auf die Seele ausübt, so ist es selbstverständlich, dafs umgekehrt ein guter und

---

[268] Phädon 64 A: *ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἁπτόμενοι φιλοσοφίας . . . . ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι.*

[269] Phädon 67 C: *κάθαρσις δὲ εἶναι . . . τὸ χωρίζειν ὅ τι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσαι αὐτὴν καθ' αὑτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαί τε καὶ ἀθροίζεσθαι καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνην καθ' αὑτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος.* — Vgl. ebenda 65 D: *ἡ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὑτὴν γίγνεσθαι.*

gesunder Körper auch einen guten Einflufs auf die Seele hat. Da wir aber vor allem für die Pflege der Seele am meisten sorgen sollen, so müssen wir das auch dadurch thun, dafs wir entsprechend für den Körper sorgen. Eine rationelle Pflege des Körpers und eine zweckmäfsige Übung des Leibes sind zwei der allerwichtigsten Mittel für die Erhaltung der geistigen Gesundheit und sind daher unumgänglich sowohl für die sittliche Tüchtigkeit des einzelnen als auch für die des Staates und des Gemeinwesens[270].

Es ist das nun freilich nicht so aufzufassen, dafs ein schöner Leib die Seele gut mache; das ist nicht der Fall, auch wenn der Leib der beste ist. Denn er macht „nicht durch seine Vorzüglichkeit die Seele gut, sondern nur die vollkommene Seele bildet durch ihre Vorzüglichkeit den Leib auf das beste aus“[271].

Wie aber „ein gröfserer, die Seele überragender Körper das Wesen der Seele zu einem abgestumpften, ungelehrigen und vergefslichen macht und die gröfste Krankheit, die Unwissenheit, in uns erzeugt“[272], so können wieder andererseits zu heftige und anstrengende Bewegungen der Seele einen Körper aufreiben, der ihr nicht gewachsen ist. Denn „eine vor dem Körper gewaltige, von heftigen Leidenschaften bewegte Seele erfüllt den ganzen Körper durch Erschütterungen von innen mit Krankheiten, und wenn sie allzu angestrengt gewissen Kenntnissen und Untersuchungen nachjagt, so löst sie ihn auf“[273].

---

[270] Tim. 86 B—90 D; Rep. 410 B ff.

[271] Rep. 403 D: *ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐ φαίνεται ὃ ἂν χρηστὸν ᾖ σῶμα, τοῦτο τῇ αὑτοῦ ἀρετῇ ψυχὴν ἀγαθὴν ποιεῖν, ἀλλὰ τοὐναντίον ψυχὴ ἀγαθὴ τῇ αὑτῆς ἀρετῇ σῶμα παρέχειν ὡς οἷόν τε βέλτιστον.*

[272] Tim. 88 A.

[273] ebenda.

Wir haben gesehen, dafs die Gesundheit der Seele von der des Körpers abhängt und umgekehrt: es müssen darum Leib und Seele stets in vollkommene Harmonie gebracht und in derselben erhalten werden. Man mufs daher „weder die Seele ohne den Körper bewegen noch auch den Körper ohne die Seele, damit beide einander abwehrend ins Gleichgewicht kommen und gesund werden“ [274].

Eine richtige Erziehung wird deshalb darauf zu achten haben, dafs beide Teile des Menschen gebildet werden, und wird daher die geistigen Arbeiten im richtigen Verhältnis mit leiblicher Anstrengung, mit Musik und Gymnastik verbinden [275]. Man soll eben das geistige Leben in den Ideen und die ernste wissenschaftliche Beschäftigung durch körperliche Übungen mäfsigen, denn nur dadurch wird die Frische und die Kraft sowohl der Seele als auch des Körpers bewahrt [276].

Trotz der Sorgfalt aber, die man dem Körper angedeihen läfst, bleibt doch stets die Seele und ihre Schönheit die Hauptsache und das Wesentliche, denn der Körper mufs ja stets unter der Seele stehen. Und gerade in dieser Überordnung und Herrschaft des Vernünftigen und in dieser Unterordnung des Unvernünftigen besteht die echte Harmonie des Lebens.

Wir haben im vorstehenden das gegenseitige Verhältnis von Leib und Seele betrachtet und die Ausführungen unseres Philosophen über den bedeutenden Einflufs des Körpers auf die Seele und umgekehrt kennen gelernt. Es erübrigt uns noch von einem Umstande zu sprechen, der

---

[274] Tim. 88 B.
[275] Rep. 410 ff.
[276] Tim. 89.

nach Plato ein bedeutendes Gewicht hat, und es ist diese Ansicht um so interessanter, als in der neuesten Zeit sich ganze Systeme gerade auf diese Lehre aufgebaut haben. Es ist das die Lehre von der Abstammung und Erzeugung.

Plato führt es an mehreren Stellen aus, dafs die Anlagen und Eigenschaften der Eltern sich auf die Kinder vererben. Sind die Eltern von edler Natur, so sind die Kinder es in vielleicht noch höherem Grade[277]. Von feurigen Naturen werden feurige abstammen und umgekehrt von ruhigen ruhige, und nicht nur pflanzen sich diese Eigenschaften einfach fort, sondern wenn sie ungemischt in einem Geschlechte fortdauern, so entwickeln sie sich in immer stärkerer Weise und gelangen zur Einseitigkeit[278]. Infolge dieser Umstände ist es einleuchtend, dafs sogar ganze Volksstämme in betreff natürlicher Begabung wesentlich voneinander verschieden sind[279].

Es ist aber auch von sehr grofser Bedeutung, wie die Umstände beschaffen sind, welche bei der Zeugung in Betracht kommen. So sind bei derselben der Zustand sowohl des Geistes als auch des Körpers von grofser und wesentlicher Bedeutung[280].

Aufserdem giebt es aber auch verschiedene Perioden für Pflanzen, Tiere und Menschen, Perioden von Frucht-

---

[277] Rep. 459 A, 415 A; Kratyl. 394 A. Freilich können auch Ausnahmen vorkommen, vgl. Rep. 415 A ff.; Tim. 19 A.

[278] Polit. 310 D; vgl. Leg. 773 A ff. Es ist interessant zu sehen, wie die moderne Lehre von der Anpassung und Vererbung schon hier sozusagen im Keim enthalten ist.

[279] Rep. 435 E.

[280] Leg. 775 B: die Gatten müssen sich vor allem Ungesunden, vor Leidenschaftlichkeit, Ungerechtigkeit und namentlich vor Trunkenheit, während der Zeit der Zeugung in acht nehmen, denn alle diese Zustände prägen sich in Leib und Seele der Kinder ein.

barkeit und Unfruchtbarkeit nach Leib und Seele, die miteinander wechseln, wie ja auch das ganze All in grofsen Zeitabschnitten sich verändert. Findet nun die Zeugung in einer ungünstigen Zeit statt, so artet das Geschlecht aus[281].

Was der Grund der Vererbung von Eigenschaften ist, davon spricht Plato nicht, sondern stellt sie als eine natürliche Thatsache hin.

Wir sehen aus all diesem, welch hohe Bedeutung das Leben des Körpers für das der Seele hat und zwar vom Anfange desselben an. Wie jedoch dieses mit Platos anderen Lehren zu vereinen ist, können wir nicht erklären.

Wir haben im vorstehenden das Verhältnis der Seele zum Leibe und die gegenseitigen Wirkungen von Leib und Seele kennen gelernt. Wir gelangen nun im nächsten Abschnitte zu der Lehre von den Seelenteilen. Diese Lehre hängt mit der vom Körper eng zusammen und schliefst sich daher in natürlicher Weise hier unmittelbar an.

---

[281] Rep. 546. Plato spricht von diesen Perioden nicht allgemein, sondern giebt die Dauer derselben in bestimmten Zahlen an, jedoch in indirekter Weise durch ein Zahlenrätsel. Die Lösung desselben besafs offenbar noch Aristoteles — vgl. Polit. V c. 12, 131 b, a 4 ff. —, jedoch bereits bei Cicero galt es sprichwörtlich für etwas vollständig Unverständliches — vgl. Cicero ad Atticum 7, 13 —. Auch in neuerer Zeit haben sich Forscher damit beschäftigt, so z. B. Schneider, Platonis Opera III Präf. S. 1—92, Susemihl, Genetische Entwickelung II S. 216 ff., Weber, de numero Platonis; auch Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl., II S. 722 ff.; jedoch kann ich auf diese Erklärungen nicht näher eingehen, denn sie liegen aufserhalb des Gebietes meiner Arbeit. Es ist das eben wieder ein mythischer Zug, der die Lücken der Wissenschaft verdecken soll.

ε. Die Teile der menschlichen Seele.

Wir haben bereits an anderer Stelle[282] dargelegt, dafs Gott nicht die ganze Seele bildet, sondern nur den unsterblichen Teil derselben, während er die Bereitung des übrigen Teiles den Göttern überträgt[283]. „Und von den göttlichen wird er (Gott) selbst Hervorbringer, das Werden der sterblichen aber trug er seinen Erzeugten hervorzubringen auf; diese, nachahmend, umschlossen, als sie die unsterbliche Grundlage der Seele empfangen hatten, sie mit einem sterblichen Leibe ringsum und übergaben ihr als Fahrzeug den ganzen Leib und bauten in ihm eine andere Seele, die sterbliche, an erstere an“[284].

Wir unterscheiden also hiernach zwei Teile der Seele — denn es werden nicht zwei verschiedene Seelen miteinander verbunden —, einen unsterblichen und einen sterblichen oder, wie Plato dieselben auch bezeichnet, einen vernünftigen und einen unvernünftigen Teil. „Nicht ohne Grund werden wir annehmen, dafs dieses ein Zwiefaches und unter sich Verschiedenes sei, indem wir das Vermögen der Seele, mittels dessen sie überlegt, ein Vernünftiges, das aber, vermittelst dessen sie Liebe, Hunger und Durst fühlt und durch die übrigen Begierden aufgeregt wird, ein Unvernünftiges und Begehrliches und gewissen Befriedigungen und Sinnesgenüssen Befreundetes nennen“[285].

---

[282] Vgl. S. 85.

[283] Tim. 41 C, 42 D.

[284] ebenda 69 B.

[285] Rep. 439 D: .... *τὸ μὲν, ᾧ λογίζεται, λογιστικὸν προσαγορεύοντες τῆς ψυχῆς, τὸ δὲ, ᾧ ἐρᾷ τε καὶ πεινῇ καὶ διψῇ καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἐπτόηται, ἀλόγιστόν τε καὶ ἐπιθυμητικόν.* — Vgl. Tim. 70 ff., 72 C: *τὰ μὲν οὖν περὶ ψυχῆς, ὅσον θνητὸν ἔχει καὶ ὅσον θεῖον.*

Da die Seele sich ursprünglich in einem höheren Leben befindet, aus dem sie erst in das körperliche tritt, und da sie ursprünglich in keiner wesentlichen Beziehung zum Körper steht, so gehört naturgemäfs die sinnliche Seite des Seelenlebens nicht zu ihrem eigentlichen Wesen. Sie befindet sich gleichsam in einem verhüllten Zustande und Plato vergleicht sie daher mit Glaukus[286].

Wir betrachten nun nacheinander zuerst den unsterblichen Teil und sodann den sterblichen der Seele.

Dieser unsterbliche oder vernünftige Teil der Seele wird gewöhnlich *λογιστικόν* oder *λόγος* oder *φιλόσοφον* und *φιλομαθὲς ᾧ μανθάνει ἄνθρωπος* oder endlich auch *νοῦς* genannt. „Es ist gewifs jedem offenbar, dafs das Vermögen, wodurch wir lernen, stets auf die Erkenntnis des wahren Wesens der Dinge gerichtet ist .....: passend können wir es das Lern- und Weisheitsbegierige nennen"[287].

Der vernünftige Teil nun ist einfach und herrscht über den anderen Teil, den vernunftlosen. In diesem vernunftlosen sind wiederum zwei Teile zu unterscheiden: ein edlerer und ein unedlerer[288]. Der edlere Teil ist der Mut oder

---

Polit. 309 C: *τὸ ἀειγενὲς τῆς ψυχῆς μέρος .... μετὰ δὲ τὸ θεῖον τὸ ζῳογενές*. Arist., Magn. Mor. I 1182, 23: *μετὰ ταῦτα δὲ Πλάτων διείλετο τὴν ψυχὴν εἴς τε τὸ λόγον ἔχον καὶ εἰς τὸ ἄλογον ὀρθῶς*. Vgl. auch Leg. 961 D ff. Aristoteles, de anima III c. 9, 433 a 26.

[286] Rep. 611 C ff.; vgl. auch 588 B ff. u. Phädr. 250 C, wo ein anderes Bild angewandt wird.

[287] Rep. 581 B: *φιλομαθὲς δὴ καὶ φιλόσοφον καλοῦντες*. Vgl. Tim. 30 B: *διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δὲ ἐν σώματι ξυνιστάς*. Rep. 604 D: *τὸ μὲν βέλτιστον τούτῳ τῷ λογισμῷ ἐθέλει ἕπεσθαι*.

[288] Tim. 69 E: *τὸ μὲν ἄμεινον αὐτῆς, τὸ δὲ χεῖρον ἐπεφύκει*. Vgl. Phädr. 253 D: *τῶν δὲ δὴ ἵππων ὁ μέν, φαμέν, ἀγαθός, ὁ δ᾽ οὔ*; Rep. 438 D ff., 580 D ff.; Phädr. 246 A; Tim. 89 E.

das Mutartige, ὁ ϑυμός oder τὸ ϑυμοειδές[289]. Es ist das „der der Mannheit und des Mutes teilhaftige, kampfeslustige Teil der Seele“[290]. Es ist der effektvolle Wille, in dem überhaupt die kräftigen und besseren Leidenschaften, wie der Zorn, der Ehrgeiz, die Herrschbegierde, sich befinden[291].

Der Mut strebt nun stets darnach zu herrschen und sich hervorzuthun[292]; er ist unbezwinglich und man kann ihm nicht widerstehen und sein Vorhandensein verleiht jeder Seele Furchtlosigkeit und Unbezwingbarkeit[293].

Wenn aber der Mut gar zu hitzig wird, um kämpfend zu siegen oder zu sterben, da zeigt sich die Herrschaft der Vernunft, die ihn zurückruft und besänftigt „wie ein Hirt seinen Hund“[294].

Das Zornmütige — τὸ ϑυμοειδές — ist sowohl von dem Vernünftigen als auch von dem Begehrlichen verschieden. Das kann man besonders an den Kindern erkennen. Diese sind, sobald sie geboren sind, gleich von Leidenschaft erfüllt — ϑυμοῦ μεστά — und der Vernunft scheinen einige gar nicht teilhaftig zu werden und die meisten erst spät[295]. Der mutvolle Teil der Seele hat eben an und für sich keine Vernunft, jedoch ist er seiner Natur

---

[289] Rep. 439 E: τὸ δὲ δὴ τοῦ ϑυμοῦ καὶ ᾧ ϑυμούμεϑα.

[290] Tim. 70 A: τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ ϑυμοῦ φιλόνεικον ὄν.

[291] Vgl. Rep. 581 B.

[292] Rep. 581 A: τὸ ϑυμοειδὲς πρὸς τὸ κρατεῖν μέντοι φαμὲν καὶ νικᾶν καὶ εὐδοκιμεῖν ἀεὶ ὅλον ὡρμῆσϑαι.

[293] Rep. 375 B: ὡς ἄμαχόν τε καὶ ἀνίκητον ϑυμός, οὗ παρόντος ψυχὴ πᾶσα πρὸς πάντα ἄφοβός τε καὶ ἀήττητός ἐστιν.

[294] Rep. 440 D: ὥσπερ κύων ὑπὸ νομέως ὑπὸ τοῦ λόγου τοῦ παρ᾽ αὑτῷ ἀνακληϑεὶς πραΰνϑῃ.

[295] Rep. 441 A ff.

nach willig, der Vernunft zu gehorchen, und wenn er nicht durch schlechte Erziehung in eine falsche Bahn gerät, so steht er der Vernunft bei[296]. „Wenn die Begierden, dem Vernünftigen zuwider, jemanden bedrängen, so nehmen wir wahr, dafs er sich selber Vorwürfe macht und dem ihn Bedrängenden zürnt und dafs, als ob zwischen zweien ein Zerwürfnis stattfinde, die Leidenschaft eines solchen zur Verbündeten der Vernunft wird“[297]. Das *θυμοειδές* ist der natürliche Bundesgenosse des *λογιστικόν*[298] und zwar deswegen, weil es etwas der Vernunft Analoges besitzt, nämlich einen Instinkt für das Gute und Edle[299], wenn es auch oft der Vernunft viel zu schaffen macht[300].

Der andere Teil der sterblichen Seele, also der dritte Teil der Seele überhaupt, wird von ihrer unedleren Hälfte gebildet. Derselbe ist sowohl dem *λογιστικόν* als auch dem *θυμοειδές* feindlich und umfafst die Summe der sinnlichen Begierden und Leidenschaften. Er stellt also die Seelenkräfte dar, welche von der sinnlichen Lust und Unlust beherrscht werden. Dieser dritte Teil der Seele, „der nach Speise und Trank begierige“[301], führt bei Plato gewöhnlich den Namen *τὸ ἐπιθυμητικόν*; jedoch wird er auch *φιλοχρήματον* und *φιλοκερδές* genannt[302], denn der Besitz wird ja vornehmlich erstrebt als Mittel für den sinnlichen Genufs[303]. „Das Dritte vermochten wir seiner Viel-

[296] Rep. 441 A: *τὸ θυμοειδὲς ἐπίκουρον ὂν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρῇ.*

[297] Rep. 440 A ff.

[298] Tim. 70 A.

[299] aufser a. a. O. Phädr. 246 B, 253 D ff.

[300] Tim. 69 D; Rep. 441 A.

[301] Tim. 70 D.

[302] Rep. 581 A.

[303] Rep. 436 A, 439 D; Phädr. 253 E ff.; Tim. 69 D.

gestaltigkeit wegen nicht mit einem ihm besonders zukommenden Namen zu bezeichnen, sondern benannten es nach dem, was es als das Bedeutendste und Stärkste in sich faſst. Wir haben es nämlich wegen der Heftigkeit der auf Essen und Trinken, den Liebesgenuſs und anderes damit in Verbindung Stehende gerichteten Begierden das Begehrliche genannt; das Geldgierige aber, weil vornehmlich mit Geld dergleichen Begierden befriedigt werden"[304].

Das Begehrliche nimmt keine Gründe der Vernunft an, wenn auch wirklich etwas dergleichen zu ihm gelangen sollte, denn seine Natur ist schon so beschaffen. Es wird vielmehr stets durch Trugbilder und Schattengestalten geleitet[305].

Wenn wir noch einmal auf das Gesagte zurückblicken, so finden wir, daſs wir in der menschlichen Seele drei verschiedene Teile haben[306]. Und zwar ist das Verhältnis derselben zueinander folgendes: „wir lernen vermittelst des einen; mittels eines zweiten geraten wir in Leidenschaften, und wieder vermittelst eines dritten fühlen wir Begierden nach den Genüssen der Nahrung und Erzeugung und dem damit Verwandten"[307]. Von diesen drei Teilen „kommt es dem Vernünftigen zu, zu herrschen, da es weise ist und

---

[304] Rep. 580 D: τὸ δὲ τρίτον διὰ πολυειδίαν ἑνὶ οὐκ ἔσχομεν ὀνόματι προσειπεῖν ἰδίῳ αὐτοῦ, ἀλλὰ ὃ μέγιστον καὶ ἰσχυρότατον εἶχεν ἐν αὑτῷ, τούτῳ ἐπωνομάσαμεν. ἐπιθυμητικὸν γὰρ αὐτὸ κεκλήκαμεν διὰ σφοδρότητα τῶν περὶ τὴν ἐδωδὴν ἐπιθυμιῶν καὶ πόσιν καὶ ἀφροδίσια καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἀκόλουθα, καὶ φιλοχρήματον δή, ὅτι διὰ χρημάτων μάλιστα ἀποτελοῦνται αἱ τοιαῦται ἐπιθυμίαι.

[305] Tim. 71 A.

[306] Rep. 580 D: ψυχὴ ἑνὸς ἑκάστου τριχῇ.

[307] Rep. 436 A: μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ τῶν περὶ τὴν τροφήν τε καὶ γέννησιν ἡδονῶν καὶ ὅσα τούτων ἀδελφά.

die Obhut über die ganze Seele hat; dem Zornmütigen aber, jenem unterthänig und beständig zu sein“ [808]. „Diese beiden aber werden über das Dritte, das Begehrliche, walten, welches am meisten in der Seele eines jeden sich geltend macht und welches seiner Natur nach das durch Geld Unersättlichste ist“ [809]. Das Begehrliche darf nicht „durch Überfüllung mit den sogenannten körperlichen Lüsten stark und kräftig werden, damit es das Seinige nicht thue, sondern vielmehr es sich unterwürfig zu machen und darüber sich eine Herrschaft anzumafsen versuche, worüber ihm seinem Range nach keine Herrschaft zukommt, und damit es nicht die gesamte Lebensweise aller verkehre“ [810].

Das *λόγιστικον* und *θυμοειδές* sorgen auch am meisten für den Körper. „Sie halten am besten gegen die auswärtigen Feinde für die ganze Seele und den Körper Wache, das eine beratend, das andere dafür kämpfend, aber Folge leistend dem Herrschenden und vermöge der Tapferkeit das Beschlossene vollziehend“ [811].

Wir haben gesehen [812], dafs nach der Darstellung des Phädrus Plato die beiden niederen Seelenteile — das *θυμοειδές* und das *ἐπιθυμητικόν* — der Seele schon im Präexistenzzustande beilegt, weil er sonst den Fall der Seele nicht erklären könnte. In diesem Präexistenzzustande nun veranschaulicht Plato durch seinen berühmten Mythus im Phädrus das gegenseitige Verhältnis der einzelnen Seelenteile.

---

[808] Rep. 441 E: *τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ ξυμμάχῳ τούτου.*

[809] Rep. 442 A.

[810] ebenda 442 B.

[811] ebenda.

[812] Vgl. S. 89.

Er thut das, indem er das Bild eines Rosselenkers und seiner Rosse anwendet. Das einer dieser befiederten Rosse ist ein gehorsames und bedeutet das *θυμοειδές*; das andere ist widerspenstig und bedeutet das *ἐπιθυμητικόν*[313]. Unter dem Rosselenker ist die Vernunft, *τὸ λογιστικόν*, verstanden. Diese Gespanne nun ziehen dahin, um das Göttliche, d. h. das Schöne, Weise und Gute, zu schauen. „Das uns Beherrschende lenkt ein Gespann." „Das eine Ross nun, welches die bessere Stelle einnimmt, ist von gerader Stellung und wohlgebaut: der Nacken hoch, die Nase gebogen; weifs von Farbe, schwarzäugig, mit Sehen und Besonnenheit, ehrbegierig und der richtigen Meinung zugethan[314]; und es wird ohne Schläge, nur durch Befehl und Worte gelenkt. Das andere aber ist senkrückig, plump, schlecht gebaut, hartmäulig, kurzhalsig, mit aufgeworfener Nase, schwarz von Haut, glasäugig und rot unterlaufen, aller Wildheit und Starrsinnigkeit freund, rauh um die Ohren, taub, der Peitsche und dem Stachel kaum gehorchend." So ist das Wagenlenken sehr schwierig und ungefügig, denn das mit dem Schlechten behaftete Rofs stört dem Wagenlenker das Gleichgewicht, indem es nach der Erde hinstrebt und ein Übergewicht bewirkt[315].

Es wird nun noch das Bild weiter ausgeführt und gezeigt, wie das schlechte Rofs das gute und den Führer zu schlechten Thaten und zu Sinnengenufs mit sich fortreifst, indem es sich nicht bändigen läfst, bei welcher Bändigung das gute Rofs dem Führer stets behülflich ist.

Wir können nun nicht auf den Mythus näher eingehen. Wir erkennen aus demselben aber deutlich das gegenseitige

---

[313] Vgl. Phädr. 246 ff.
[314] ebenda 253 D ff.
[315] ebenda 247 B.

Verhältnis der einzelnen Seelenteile: über den ganzen Körper und die ganze Seele herrscht die Vernunft und wird hierbei stets unterstützt von dem Mut, wenn derselbe bisweilen die Seele auch fortreifst. Der Teil aber, welcher der beständigen Aufsicht bedarf, ist das Begehrliche. Dieses Verhältnis der einzelnen Seelenteile zueinander besteht auch noch in ihrem körperlichen Leben und gerade in diesem.

Jeder Teil der Seele soll in seiner Eigentümlichkeit und in seinem naturgemäfsen Verhältnisse zu den anderen Teilen und zum Leibe ungestört erhalten bleiben. Darum erhielt jeder der Seelenteile einen besonderen Sitz im Leibe. Die vernünftige Seele wohnt im Kopfe. „Die Götter knüpften, um die runde Gestalt des Weltganzen nachzuahmen, die zwei Kreise der vernünftigen Seele an einen kugeligen Körper, denselben, den wir jetzt Kopf nennen, das Gott Ähnlichste und über alles in uns Gebietende“[816]. Die Sinnesorgane sind am Kopfe angebracht, um als Werkzeuge des Vernünftigen zu dienen, welches vom Kopfe wie von einer Burg aus[817] das Ganze beherrschen soll[818].

Eine Empfindung nun findet statt, wenn zwei verwandte Elemente der äufseren Welt und des Körpers momentan zusammentreffen, und dadurch, dafs die Seele hierdurch einen Eindruck erhält[819].

Was nun die einzelnen Sinnesempfindungen betrifft, so entsteht das Sehen in der Weise, dafs im Auge ein inneres

---

[816] Tim. 44 D: *τὰς μὲν δὴ θείας περιόδους δύο οὔσας τὸ τοῦ παντὸς σχῆμα ἀπομιμησάμενοι περιφερὲς ὂν εἰς σφαιροειδὲς σῶμα ἐνέδησαν, τοῦτο ὃ νῦν κεφαλὴν ἐπονομάζομεν, ὃ θειότατόν τ᾽ ἐστὶ καὶ τῶν ἐν ἡμῖν πάντων δεσποτοῦν.*

[817] Vgl. ebenda 70 A.

[818] ebenda 45 A.

[819] ebenda 64 A ff.

Feuer sich befindet; dieses tritt nun aus dem Auge und verbindet sich mit dem Verwandten, d. h. mit dem Feuer, das vom leuchtenden Körper ausgeht, und die Bewegung dieses Feuers pflanzt sich nun durch den Körper bis zur Seele fort, wo die Empfindung zum Bewufstsein gelangt[320]. Gehörsempfindungen entstehen dadurch, dafs die Luft durch die Töne in Bewegung gesetzt wird und diese Bewegung durch das Ohr, Blut und Gehirn bis zur Seele fortschreitet; das ruft gleichfalls eine Bewegung der Seele hervor, welche sich bis zur Leber fortsetzt[321]. Geschmacksempfindungen werden gebildet aus den Trennungen und Verbindungen, welche die in Flüssigkeit aufgelösten Stoffe in den Zungengefäfsen und in den Äderchen hervorbringen[322]. — Geruchsempfindungen endlich werden hervorgebracht durch dampf- und nebelartige Ausdünstungen, die in die Nase dringen und durch diese in die Gefäfse zwischen Kopf und Nabel und sie rauh oder sanft berühren[323].

Eine Wahrnehmung (αἴσθησις) wird also hervorgerufen, wenn ein äufserer Anstofs eine Bewegung im Körper hervorbringt, die sich bis zur Seele fortpflanzt[324]. Damit aber eine solche Bewegung sich fortpflanzen kann, sind Leiter dazu erforderlich, und die besten sind natürlich die leicht beweglichen Teile im Körper, besonders das Blut[325].

---

[320] Tim. 45 A; vgl. ebenda 45 B—D; Soph. 266 C; Theät. 156 D; Rep. 508 A.

[321] Tim. 67 A.

[322] ebenda 65 D.

[323] ebenda 66 D.

[324] Wir sehen also, dafs Plato schon dieselbe Ursache der Sinneserregungen annahm, nämlich die Bewegung, auf die heute die Wissenschaft alle Eindrücke zurückführen will.

[325] Tim. 70 A, 77 E; vgl. 64 B.

Wenn aber unser Körper erregt wird, so kommt es oft vor, dafs die Erregung nicht bis zur Seele durchdringt, sondern im Körper verlöscht; dann bleibt natürlich die Seele auch unbewegt und die Eindrücke können also von ihr nicht als Empfindungen wahrgenommen werden: das ist alsdann Wahrnehmungslosigkeit[326]. Andere Erregungen aber dringen durch Körper und Seele und bringen in beiden einen Eindruck hervor, und diese Erregung ist Wahrnehmung[327]. Erfolgt diese Erregung leicht, so geschieht sie ohne Schmerz. „Alles mit Leichtigkeit Erfolgende ist vor allem wahrnehmbar, erzeugt aber weder Lust- noch Schmerzgefühle, wie die Vorgänge beim Sehen[328]. Verbreitet sich die Bewegung plötzlich und mit Gewalt in uns und ruft sie eine merkliche Störung des natürlichen Zustandes hervor, so entsteht Schmerz. Stellt eine Erregung aber den natürlichen Zustand wieder her oder ist sie dem eigentümlichen Zustande entsprechend, so entsteht Lust[329]. Aufserdem kann aber die Störung unseres natürlichen Zustandes rasch und plötzlich erfolgen, so dafs sie empfunden wird, die Wiederherstellung aber langsam und allmählich, so dafs man sie nicht bemerkt. Wir haben dann Schmerz ohne Lust. Ist das Umgekehrte der Fall, so haben wir Lust ohne Schmerz.

Wir haben schon gesehen[330], dafs die sinnlichen Empfindungen nicht auf die vernünftige Seele sich beschränken, sondern dafs dieselben vielmehr auch die

---

[326] Phil. 33 D.

[327] ebenda 34 A.

[328] Tim. 64 C.

[329] Tim. 64 A; vgl. Phil. 31 D ff., 42 C ff.; Gorg. 496 C ff.; Rep. 583 C ff.

[330] Vgl. S. 112.

niederen Teile der Seele erregen. Die sinnliche Empfindung erregt das Gefühl der Lust und des Schmerzes, und dieser Gefühle ist nur die sterbliche Seele fähig[331].

Wir gehen nun über auf den Sitz der sterblichen Seele im Menschen. Damit das Göttliche nicht von dem Sterblichen befleckt oder verunreinigt würde[332], wurde die sterbliche Seele in den Leib gesetzt. Und damit die beiden Seelenteile getrennt blieben, wurde zwischen Kopf und Leib das Genick eingefügt. Die sterbliche Seele also hat ihren Sitz im Leibe und zwar zerfällt derselbe — wie sie selbst — auch in zwei Teile.

Der mutige Teil der Seele befindet sich dem Kopfe näher, nämlich in der Brust, zwischen dem Genick und dem Zwerchfell. Er soll eben der Vernunft gehorsam sein und mit ihr vereint die Begierden bändigen, wenn diese nicht dem Gebote der Vernunft gehorchen wollen; darum hat er seinen Sitz in der Nähe der Vernunft. Das Hauptorgan des Mutes bildet das Herz. Dieses ist der Vereinigungspunkt aller Adern und zugleich die Quelle des Bluts, das von hier aus durch den ganzen Leib strömt, und so ist das Herz der eigentliche Sitz der Empfindung[333].

Das Herz hat darüber zu wachen, dafs, wenn die Leidenschaften aufbrausen, dann alles im Körper, was für

---

[331] Tim. 69 D werden der sterblichen Seele beigelegt die *ἡδονή, λύπη, θάῤῥος, φόβος, θυμός, ἐλπίς, αἴσθησις ἄλογος* und der *ἔρως*. Vgl. ebenda 65 A, 71 A. — Wenn wir von dem Lust- und Schmerzgefühle sprechen, so gilt dieses nur von der sinnlichen Lust und dem sinnlichen Schmerz. Plato spricht nämlich auch von einer geistigen Lust — vgl. Rep. 582 B, 583 B, 586 E ff., 485 D; Phil. 52 A. — Man vergleiche auch die Abschnitte über die Tierseele S. 160 ff. und über die Pflanzenseele S. 165 ff.

[332] Vgl. Tim. 69 D. Zum folgenden vgl. ebenda 69 D ff.

[333] Vgl. S. 115, 166.

Ermahnungen und Drohungen empfänglich ist, der Vernunft folge, dafs nichts Ungerechtes gegen die Seele geschehe. Und diese Bestimmungen führt das Herz durch seine Adern aus. Zum Herzen ist die Lunge gefügt, um die auflodernde Hitze desselben abzukühlen und zu mildern. Dieselbe ist blutlos und weich und wie ein Schwamm mit Öffnungen versehen[334].

Das Begehrliche erhielt seinen Sitz zwischen dem Zwerchfall und dem Nabel[335]. Es wurde in diesem ganzen Raume gleichsam eine Krippe für die Nahrung des Leibes eingerichtet, und das Begehrliche wurde daran wie ein wildes Tier angebunden, damit es soweit wie möglich vom Vernünftigen sich ernähre und möglichst wenig lärme und die Vernunft in ihrer Thätigkeit nicht störe. Das die Vernunft und das Begehrliche Verbindende ist die Leber. Da das Begehrliche nämlich nicht für die Vernunft und deren Gründe zugänglich ist, so mufs es durch Schatten- und Scheinbilder gelenkt werden, und deswegen ist eben die Leber da[336]. In ihrer glatten Oberfläche spiegeln sich schreckhafte oder heitere Bilder, welche die Vernunft hervorruft. Auch wird ihre eigentliche Süfsigkeit und Farbe durch Galle verändert oder auch wiederhergestellt, und dadurch wird der hier wohnende Teil der Seele geschreckt oder beruhigt. Die Leber ist also das Organ der weissagenden Träume und der Ahnungen. Die Wahrsagung ist mithin nur Sache des Vernunftlosen[337]. Sogar nach dem Tode finden sich Spuren von diesen wahrsagenden Bildern

---

[334] Tim. 70 C ff. Hierbei herrscht die Ansicht, dafs in die Lunge nicht nur Luft, sondern auch Getränke gelangen.

[335] Tim. 70 D ff.

[336] Tim. 71 ff.

[337] ebenda 71 E.

in der Leber. Dieselben sind jedoch so stumpf und dunkel, dafs man nichts Bestimmtes daraus erkennen kann. Daher verwirft Plato die Opferschau[338].

Diese einzelnen Seelenkräfte, die wir im vorstehenden kennen gelernt, sind aber bei den Menschen nicht gleich verteilt und sogar auch nicht gleich an die verschiedenen Nationen. Je nachdem nun der eine oder der andere Teil hervorragt, je nachdem tritt der Charakter des einzelnen oder der Nation nach dieser Richtung hervor. So kommt den Griechen besonders die Vernunft zu, den nördlichen Barbaren der Mut, den Phöniziern und Ägyptern der Trieb nach Erwerb[339]. Da, wo sich der höhere Teil findet, ist auch immer der niedrigere vorauszusetzen, nicht aber umgekehrt[340].

Plato hält nun diese drei Kräfte nicht blofs für verschiedene Thätigkeitsformen der Seele, sondern für wirkliche Teile der Seele[341]. Er verlegt sie sogar auf räumlich verschiedene Sitze[342].

Er beweist[343] nun diese seine Behauptung, dafs es verschiedene Seelenteile gebe, aus der Erfahrung, denn diese zeige ja, dafs einmal oft die Vernunft im Menschen mit den Begierden sich im Gegensatze befinde und dafs

---

[338] Man vgl. überhaupt zu obigem Tim. 71 A—72 D.

[339] Vgl. S. 3 Anm. 1.

[340] Rep. 582 A ff.

[341] Er nennt sie *μέρη* Rep. 442 C, 444 B. — Ebenda 436 A fragt er, *εἰ τῷ αὐτῷ τούτῳ ἕκαστα πράττομεν ἢ ἄλλο ἄλλῳ*, und antwortet darauf: *μανθάνομεν μὲν ἑτέρῳ, θυμούμεθα δὲ ἄλλῳ τῶν ἐν ἡμῖν, ἐπιθυμοῦμεν δ' αὖ τρίτῳ τινὶ .... ἢ ὅλῃ τῇ ψυχῇ καθ' ἕκαστον αὐτῶν πράττομεν.* Öfter nennt er jedoch dieselben *γένη* oder *εἴδη*, vgl. Rep. 435 C, 439 E, 441 C, 443 D, 444 B, 504 A; Tim. 69 C, E, 77 B; Phädr. 253 C.

[342] Vgl. S. 115, 118 f.

[343] Rep. 436 A ff.

ferner der Mut oft blindlings handele und ohne Vernunft und dafs er wiederum auch oft mit der Vernunft die Begierden bekämpfe. Gäbe es nun wirklich nur eines, so könnte dieses in derselben Beziehung stets nur dieselbe Wirkung haben. Da wir aber drei Thätigkeiten der Seele wahrnehmen, so mufs jede von diesen auch eine besondere Ursache haben.

Wenn aber Plato auch selbst in dieser Weise seine Lehre von den Seelenteilen zu begründen sucht, so finden wir doch den eigentlichen und allgemeinen Grund für eine solche Theorie in dem System selbst.

Die Idee, haben wir gefunden[344], steht durchaus der sinnlichen Erscheinung gegenüber. Die Seele ist nun aber ursprünglich und hauptsächlich der Idee verwandt. Es erhellt also, dafs sie als solche nicht schon ursprünglich die Sinnlichkeit besitzen darf. Es mufs daher ein Unterschied gemacht werden zwischen einem unsterblichen und einem sterblichen Teil der Seele. Diese Unterscheidung folgt also mit Konsequenz. Doch noch weiter. Wenn die Seele nun einmal zu einem sterblichen Teil gekommen ist, dann mufs, wie aus obigem mit Notwendigkeit hervorgeht, zwischen der unsterblichen und der sterblichen Seele ein Vermittelndes dasein. Darum ist die Teilung der sterblichen Seele in einen edleren und einen unedleren Teil notwendig.

Wir sehen also, dafs Plato seine Lehren nicht aus seiner Phantasie schöpft und sie frei und unvermittelt nebeneinander stellt, sondern dafs dieselben vielmehr mit Notwendigkeit aus seinem System sich ergeben, selbst wenn er sich bisweilen selbst nicht klar über Grund und Folge geworden ist.

---

[344] Vgl. S. 32 f., 40 f.

Freilich hätte die Dreiteilung der Seele weit gründlicher und erschöpfender ausgeführt werden sollen. Plato hätte sich nicht auf das Begehrungsvermögen beschränken, sondern auch die Vorstellung und das Erkennen in den Kreis seiner Betrachtungen ziehen sollen. Es wäre dann der Vernunft das Wissen, dem Mute die Vorstellung und dem Begehrlichen die Empfindung zugekommen. Plato unterscheidet ja selbst diese drei Arten der Vorstellung[345] und legt sie verschiedenen Teilen der Seele bei[346]. Wahrscheinlich hat er aber diese Ausführung deshalb unterlassen, weil er das sinnliche und vorstellungsmäfsige Erkennen höher schätzte als den Mut und die Begierde, denn jene sind immer Vorbereitungen der Vernunfterkenntnis.

Es ist nun schwer zu sagen, wie neben einer solchen Dreiteilung der Seele die Einheit ihres Lebens stattfinde. Plato hat wohl nie diese Frage zu beantworten versucht.

Was die Persönlichkeit und das Selbstbewufstsein betrifft, so kann dieses selbstverständlich nur im unsterblichen Teil, in der Vernunft, liegen, denn diese besteht ja auch ohne die anderen Teile[347], und nachdem sie sich auch mit denselben verbunden, ist sie ja stets das Herrschende[348]. Wie oft soll sie aber mit jenen Teilen, von denen sie ihrem Wesen nach durchaus verschieden ist, zu einem verschmelzen? Wir finden nirgends bei Plato die Art angegeben, wie die niederen Seelenteile auf die Vernunft einwirken oder sie bisweilen beherrschen, woraus wir doch auf eine Verbindung schliefsen könnten. Desgleichen erklärt es Plato mit keinem

---

[345] Theät. 151 E ff.; Rep. 523 E ff., 602 C ff.; Theät. 187 A, C; Menon 97 ff.; vgl. Symp. 202 A; Rep. 506 C.

[346] Rep. 602 C ff., 524 A; Tim. 43 A; vgl. ebenda 37 B.

[347] Vgl. S. 88 f.

[348] *ἡγεμονοῦν* — vgl. Tim. 41 C, 70 B; auch S. 112, 115.

Worte, warum der Mut der Vernunft beisteht und ihr gehorcht[349]. Er sagt freilich, dafs die Vernunft den begehrlichen Teil durch Traum und Ahnungen lenke[350], jedoch hilft uns diese Vorstellung sehr wenig.

Wir haben eben immer, wenn wir genauer zusehen, drei verschiedene miteinander vereinigte Wesen, jedoch nicht e i n Wesen, dessen Thätigkeit nur in verschiedenen Richtungen zum Ausdruck kommt. Dafs dem wirklich so ist, sehen wir ja ganz klar daraus, dafs einmal die Vernunft allein existiert[351], dafs ferner der Mut und das Begehrliche zusammen ohne Vernunft existieren[352] und dafs endlich auch das Begehrliche ganz allein ohne die beiden anderen Teile besteht[353]. Wir haben also die Selbständigkeit jedes Teiles der Seele.

Und auch noch in sehr deutlicher Weise erscheint dieser Mangel bei den Lehren über das jenseitige Leben[354]. Denn es ist, gelinde gesagt, absolut unverständlich, wie die körperlose Seele noch an das Sinnliche, dem sie ihrem Wesen nach strikt entgegengesetzt ist, gefesselt sein kann[355] und wie sie durch ihre Anhänglichkeit an das Irdische und dadurch, dafs sie die äufseren Güter nicht richtig abschätzt, dazu gebracht wird, dafs sie bei der Wahl ihres Lebensloses die gröfsten Fehler und Mifsgriffe begeht[356]. Wie kann sie aber schliefslich für ihr irdisches Leben im Jen-

---

[349] Vgl. S. 113, 115.
[350] Vgl. S. 119.
[351] Vgl. S. 88 f.
[352] Vgl. den Abschnitt über die Tierseele S. 160 ff.
[353] Vgl. den Abschnitt über die Pflanzenseele S. 165 ff.
[354] Vgl. S. 143 ff.
[355] Vgl. S. 148.
[356] Rep. 618 B ff.

seits eine Strafe erleiden, da sie ja doch zusammen mit dem Körper auch befreit ist von ihrem eigenen sterblichen Teil, der doch einzig und allein die Begierden, die Lust und den Schmerz hervorbrachte? Oder sollen wir etwa annehmen, dafs dieser sterbliche Teil nicht im Tode vergehe? dafs vielmehr dieser Teil, der erst bei der Verknüpfung der Seele mit dem Leibe und durch diese sich ihr verbunden hat, nach ihrer Trennung vom Körper mit ihr verbunden bleibe? Das können wir aber nach Platos klar ausgesprochenen Lehren nie thun. Es giebt hier eben deutlich eine Lücke, was ja auch bei solchen Vorstellungen nicht im geringsten zu verwundern ist.

Ich möchte hier noch eine Frage besprechen, die besonders in der neueren Philosophie viel behandelt ist, nämlich die Willensfreiheit.

Hier ist wohl die Lage fast ganz dieselbe wie bei unserem vorigen Gegenstande. Was unbedingt feststeht, ist, dafs Plato eine Willensfreiheit im Sinne einer Wahlfreiheit annimmt. Er spricht ja oft bei unseren Handlungen von freiwillig und unfreiwillig und meint dieses durchaus im gewöhnlichen Sinne[357]. Desgleichen behauptet er auch nachdrücklich die Willensfreiheit[358]. Sogar die Gestalt, unter der die Seele ihr irdisches Leben beginnt, das äufsere Schicksal des Menschen, die Lebensweise, die verschiedenen Begegnisse sind alle nur von einer freien Wahl im Präexistenzzustande der Seele abhängig. Darum haben wir aber noch bei Plato keinen Prädeterminismus, denn nur das äufsere Schicksal ist von der Wahl abhängig, die Tugend

[357] Rep. 535 E; Leg. 730 C; Polit. 293 A; Leg. 861 E.
[358] Rep. 617 E; Leg. 904 B.

dagegen hängt nicht hiervon ab, denn in jeder Lebensart ist es schliefslich vom Menschen abhängig, ob er in derselben glücklich oder unglücklich ist.

Daneben hält aber auch Plato wieder am Satze des Sokrates fest, dafs das Böse stets unfreiwillig geschehe[359]. Wenn wir die Bedeutung dieses Satzes aber näher bestimmen, so finden wir, dafs er nur besagt, niemand habe beim Thun des Bösen das Bewufstsein, das, was er thut, sei für ihn böse. Darum kann aber, nach Plato, die Unwissenheit über das Gute und Böse immer selbst verschuldet und dadurch begründet sein, dafs der Mensch zu sehr am Sinnlichen hängt[360]. Freilich sagt ja auch Plato wieder, dafs in den meisten Fällen eine schlechte Erziehung oder Krankheit des Körpers den Grund bilde. Es hat ja diese Frage von der Selbstbestimmung noch nicht ihre Lösung gefunden, denn die verschiedenen Philosophen der neueren Zeit haben bei Plato ganz verschiedene Ansichten in betreff dieser Frage herausgefunden[361].

Am wahrscheinlichsten ist, dafs Plato die Frage nach der Möglichkeit einer freien Selbstbestimmung und darnach, wie eine solche mit der göttlichen Weltregierung in Einklang zu bringen sei, sich gar nicht vorgelegt hat.

---

[359] Tim. 86 D, 87 A; vgl. Rep. 489 D ff.; Apol. 25 E; Prot. 345 D, 358 B; Menon 77 B ff.; Soph. 228 C, 230 A; Rep. 382 A, 413 A, 589 C; Leg. 731 C, 734 B, 860 D ff.; vgl. auch S. 20.

[360] Phädon 80 E ff.; Rep. 485 C; Leg. 904 D; Tim. 44 C.

[361] Vgl. Teichmüller, Studien zur Geschichte der Begriffe S. 146 ff., 369 ff.; Zeller, Philosophie der Griechen, 3. Aufl., II S. 718 ff.; Martin, Études II S. 361 ff.; Jos. Steger, Platonische Studien II S. 21, 47 und III S. 38 ff.; Wildauer, Platons Lehre vom Willen (Die Psychol. des Willens bei Sokr., Plat. u. Arist., II. Teil), Innsbruck 1879.

ζ. Der Zustand nach dem Tode.

Wenn wir überhaupt von einem Zustande nach dem Tode sprechen, so sagen wir damit zugleich, dafs ein solcher Zustand dasei, d. h. dafs die Seele nicht mit dem Tode aufhöre, sondern fortfahre zu existieren, mit anderen Worten, dafs die Seele unsterblich sei. Wir sagen nun freilich dies in so einfacher Weise, jedoch hat diese Lehre von der Unsterblichkeit ihre Schwierigkeit bei Plato; es ist zum wenigsten eine solche von einigen Forschern herausgefunden. Plato selbst hat von der Unsterblichkeit sehr ausführlich gehandelt, und besonders in neuerer Zeit ist über diese Frage ein heftiger Streit entbrannt, der noch seiner Lösung harrt, denn bisher gehen die Ansichten in zwei Richtungen auseinander.

Uns beschäftigt nun im folgenden zunächst die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele.

Die Unsterblichkeit[362].

Was diese Lehre im allgemeinen betrifft, so könnte ich mich begnügen, hier zurückzuweisen auf meine Besprechung

---

[362] Über die Unsterblichkeitsbeweise, besonders über die im Phädon, haben geschrieben: Mendelssohn, Phädon; Wiggers, Examen argum. Pl. pro immortalitate animi humani; Kunhardt, Über Plat. Phädon; Oporinus, Historia critica doctr. de immortalitate S. 185 ff.; v. Windheim, Exam. argum. Pl. pro immortalitate an. hum. Von den neueren Schriften sind zu nennen, indem wir die philosophiegeschichtlichen Werke und die Programme und Dissertationen nicht berücksichtigen: K. Ph. Fischer, Platonis de immortalitate an. doctr.; H. Schmidt, Zur Kritik und Erklärung von Plat. Phädon, im Philol. V — 1850. — S. 710 ff.; Bischoff, Plat. Phädon; Zimmermann, Die Unsterblichkeit d. Seele in Plat. Phädon; Knaus, Die Beweise für die Unsterblichkeit im plat.

dieser Frage bei der Weltseele[363]. Die menschliche Seele als Teil der Weltseele ist nach jener Stelle unsterblich. Doch damit ist es nicht gethan. Wir verstehen nämlich unter Unsterblichkeit bei der menschlichen Seele speciell die individuelle Fortdauer derselben nach dem Tode. Darum mufs diese Frage besonders von uns besprochen werden. Und gerade diese Frage von der individuellen Fortdauer ist es, die in neuerer Zeit besonders angeregt und zum Gegenstande ausführlicher Abhandlungen gemacht worden ist. Indem ich mir vorbehalte, auf jene Kontroversen später einzugehen, betrachte ich im nachstehenden zunächst die Unsterblichkeitslehre nach Platos Darstellung.

Wenn irgend etwas entsteht, so mufs nach Plato stattfinden ein Zusammenwirken von viererlei, nämlich der vorbildlichen Ursache (d. i. der Idee), der Materie, des wirkenden Prinzips und der Zweckursache. Aristoteles vermifst nun in der Ideenlehre die bewirkende und die Zweckursache, und insofern ist das richtig, als der Charakter der Ideen diese Ursachen ausschliefst, jedoch steht die Idee des Guten als höchste der Ideen beinahe selbständig da.

Jene vier Ursachen haben wir auch bei der Hervorbringung der Seelen, nämlich die Ideen, die Seelenmaterie, Gott und die Güte Gottes[364]. Das Nähere über die Ent-

---

Phädon kritisch beleuchtet; Teichmüller, Studien zur Gesch. der Begriffe S. 107—222; F. Bertram, Die Unsterblichkeitslehre Platons; u. s. w. u. s. w. Man vergleiche aufserdem noch Überweg, Geschichte der Philosophie S. 152 u. 153. — Dafs ich eingehender die erwähnten Autoren berücksichtige, ist unmöglich. Ich habe jedoch gern und mit Dank ihre Angaben benutzt.

[363] Vgl. S. 78 ff.

[364] Vgl. Tim. 35 A, 40 B, 41 D.

stehung der Seelen haben wir bereits kennen gelernt[365]. Wir haben auch schon gesehen[366], dafs die Seele als Prinzip der Bewegung auch das Prinzip des Lebens ist. Wir haben aber hier bei der Postexistenz der Seele ebenso wie bei der Präexistenz dieselbe stets zu betrachten als mit dem Körper nicht verbunden. Die Seelen und die Dinge sind im Gegensatze zu den ewigen Ideen geworden, dagegen stehen Ideen und Dinge als Erkanntes den erkennenden Seelen gegenüber.

Was nun die Unsterblichkeit betrifft, so ist nicht die ganze Seele unsterblich, sondern nur ein Teil derselben. Der Erhaltung fähig und würdig ist nur die ursprünglich reine Seelennatur, das sittlich Gute oder, wie wir es genannt haben, das *λογιστικόν*[367]. Dieser Teil der Seele, der charakteristisch menschlich und der Sitz der Persönlichkeit ist[368], ist einzig unsterblich.

Wir gehen nun die verschiedenen Beweise durch, die Plato für die Unsterblichkeit der Seele anführt.

Wenn wir daran denken, welchen Prinzipien die Seele ihre Entstehung verdankt[369], so ist schon nach diesen die Unsterblichkeit der Seele sehr leicht zu beweisen. Solche Beweise findet man deshalb auch beinahe in allen platonischen Dialogen, denn die Erklärung des Wesens der Seele ist ja natürlich das Wichtigste in der ganzen Weltansicht. Wenn wir jedoch die Stellen nehmen, wo Plato seine Gedanken besonders klar und ausführlich ausspricht,

---

[365] Vgl. S. 85 ff.
[366] Vgl. S. 78 ff.
[367] Vgl. S. 109.
[368] Vgl. S. 122.
[369] Vgl. S. 60 f.

so haben wir solche Beweise für die Unsterblichkeit der Seele im Phädrus, in der Republik und im Phädon.

Diese Beweise teilen sich aber naturgemäfs in zwei Gruppen, denn Plato konnte in ihnen entweder fufsen auf dem einen Prinzip der Seele, den Ideen, oder auf dem anderen, dem Empfangenden. Dafs es aber mehrere dieser Beweise giebt, rührt daher, dafs diese beiden Prinzipien verschiedene Prädikate haben. Betrachten wir zunächst nun die Beweise, die sich auf die Ewigkeit unserer idealen Natur stützen.

In allem Werdenden giebt es einmal ein Bewegtes und sodann ein sich und das andere Bewegendes oder die Ursache aller Bewegung[370]. Diese Ursache aber mufs unsterblich sein, denn wäre sie es nicht, so würde die ganze Welt vergehen, da für kein Entstehen oder Sichverändern ein Grund mehr dawäre.

Diese Ursache der Bewegung haben wir aber auch in der Seele, denn ohne Seele ist der Körper ohne Leben, mit ihr aber lebendig. Also mufs die Seele unsterblich sein, denn in ihr zeigt sich die erste Ursache aller Bewegung.

Wenn das, was wird, vergeht, so mufs das auch mit dem der Fall sein, was während des Werdens ausgeübt wurde[371]. Dagegen kann das dem Werden Vorangehende und es Erzeugende nicht vergehen ebenso wie das Werdende. Dafs nun die Seele wirklich vor dem Werden des Leibes selbständig existiert und die Ursache des Leibes ist, wird von Plato nicht blofs einfach bewiesen. Denn einer Meinung, als sei die Seele eine Harmonie des Körpers,

---

[370] Man vgl. zu dem Folgenden Phädr. 245 C—246.

[371] Man vgl. Phädon 84 C—95.

widerspricht die Lehre von der Wiedererinnerung[372]. Da diese Wiedererinnerung eine solche an die Ideen ist, so besitzt die Seele etwas, was allem Werdenden vorangeht.

Ferner müfste die Seele, wenn sie eine Harmonie wäre, auch wirklich stets harmonisch sein. Die Gegensätze von gut und böse könnte es also dann nicht geben. Und endlich könnte die Seele den Leib nicht beherrschen, wenn sie eine Harmonie, also nur eine Folge des Zustandes desselben wäre.

Die Seele ist also nicht eine Harmonie des Leibes, folglich kann sie auch nicht sein Schicksal haben, d. h. die Seele ist nicht sterblich.

Das, was wir vermittelst der Vernunft erkennen, ist das eigentliche Wesen der Dinge und ist stets sich selbst gleich ohne jede Veränderung[373]. Was nun den Menschen betrifft, so ist sein Leib den sich verändernden Dingen entsprechend. Die Seele dagegen, wenn sie vermittelst der Vernunft das mit den Sinnen nicht Wahrnehmbare erkennt, mufs mit den ewigen, unveränderlichen Ideen verwandt sein, insofern sie nämlich bei der Erkenntnis derselben vom Leibe und dem sich Verändernden getrennt ist. Daher kommt auch der Seele wegen dieser ihrer Vernunfterkenntnis die Unsterblichkeit des mit der Vernunft erkannten Wesens zu.

Dieser Beweis ist nun freilich nicht ganz exakt, denn ewig wird genannt das durch die Vernunft Erkannte. Die Seele ist aber nur das mit Vernunft Erkennende. Es kann also auch nur eine Verwandtschaft zwischen dem Erkannten und dem Erkennenden geben. Die Seele hat eben an der idealen Natur Gemeinschaft, aber nur dann, wenn

---

[372] Vgl. S. 90 ff.

[373] Vgl. Phädon 78 B—80.

sie vernünftig ist. Mithin ist nur bewiesen, daſs die Seele dem unsterblichen Sein ähnlich und verwandt ist und ihm gleicht, nicht aber, daſs sie selbst unsterblich ist.

Das Prinzip, welches die Welt beherrscht, ist selbstverständlich unentstanden und unvergänglich, denn es ist eben wahrhaft seiend[374]. Dieses Herrschende ist aber das Ideale, das Gute[375].

Über den Leib nun herrscht die Seele, und zwar ist sie mit jenem über die Welt herrschenden Prinzip verwandt, denn der Mikrokosmus des Menschen erhält alle seine Teile aus dem Ganzen des Makrokosmus[376]. — Daher ist also die Seele jenem unsterblichen herrschenden Prinzip der Welt am ähnlichsten wie der Leib dem sterblichen. Und so ist die Seele unsterblich.

Auch hier ist der Beweis nicht scharf. Wir finden eine Ähnlichkeit zwischen der Seele und dem idealen Prinzip nur in Bezug auf das Herrschen, dagegen nicht in Bezug auf die Unsterblichkeit.

Das Göttliche ist ewig, denn es ist wahrhaft. Es geht ja der Entstehung voraus und verleiht das Sein[377]. Nun ist die Seele aber etwas Göttliches. Daſs dieses der Fall ist, finden wir an vielen Stellen bei Plato ausgeführt[378].

---

[374] Man vgl. zu diesem Beweise Phädon 80.

[375] Vgl. S. 52 ff.

[376] Phil. 30 A ff.

[377] Vgl. Rep. 611 C, 612.

[378] Alc. major 133 C; Rep. 611 E. An diesen Stellen sagt Plato, man soll, wenn man die wahre Natur der Seele erkennen will, von ihrer jetzigen Gestalt wegsehen und darauf schauen, wonach die Seele im Denken strebt, nämlich auf das Göttliche. Denn jetzt ist sie nicht zu erkennen infolge der Leidenschaften und Sinnesgenüsse. Durch das Verlangen nach Erkennen erhebt sie sich aber zu ihrer Verwandtschaft und wird in ihre wahre Natur, in das Göttliche, getragen. Vgl. auch Phädr. 250 C.

Da aber die Seele göttlich ist, so ist sie auch unvergänglich.

Das wahrhaft Seiende sind die sich stets unveränderlich gleichen Ideen[379]. Dieselben sind ewig. Die Seele hat nun Gemeinschaft mit den Ideen und Anteil an ihnen. Dieser Satz stützt sich auf die Lehre von der Wiedererinnerung, über die wir schon ausführlich gehandelt[380]. Besonders wichtig ist die Lehre, dafs die Seele die allgemeinen Begriffe d. h. die Ideen schon früher einmal kennen gelernt habe, und zwar mufs das vor aller sinnlichen Wahrnehmung stattgefunden haben, nämlich vor der Geburt. Die Seele mufs also schon vor der Geburt gewesen sein, und wenn sie vor dem Werden war, so wird sie auch nach dem Tode fortdauern. Also ist die Seele deswegen, weil die Ideen in ihr zur Wiedererinnerung kommen, unsterblich.

Die Seele ist, wie wir gesehen haben, eine Gemeinschaft des werdenden Prinzips mit dem immer seienden. Da diese beiden Prinzipien, eben weil sie Prinzipien sind, ewig sein müssen, so müssen wir, nachdem wir Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus dem ersten Prinzip gefunden, auch solche aus dem zweiten eruieren können. Hier folgen dieselben.

Wir finden bei Plato den Satz, dafs das Werdende sich der Quantität nach stets gleichbleibe, ein Satz, der für Plato als selbstverständlich gilt und nicht erst bewiesen zu werden braucht[381]. Denn da die Welt als das Werdende ein Lebendiges ist und aufser ihr nichts existiert[382], so kann sie weder vermehrt noch vermindert werden,

---

[379] Vgl. hierzu Phädon 73 A—77 E.

[380] Vgl. S. 90 ff.

[381] Man vgl. zu diesem Beweise Rep. 611 A—C.

[382] Vgl. Tim. 30 C ff.

es giebt eben nichts aufser ihr, was eine solche Veränderung herbeiführen könnte. Alle Gegensätze, z. B. Leben und Tod, Entstehen und Vergehen, können sie daher nicht tangieren, und alle Gegensätze in den Teilen der Welt werden daher im Ganzen wieder aufgehoben.

Was aber sich der Quantität nach gleichbleibt, ist ewig und unsterblich, denn es geht ja nicht zu Grunde und wird nicht einmal vermindert. Nun werden die Seelen aber ihrer Zahl nach weder mehr noch weniger. Den Beweis dafür giebt Plato durch dialektische Argumente. Er geht nämlich vom Gegensatz des Sterblichen und Unsterblichen aus. Wenn das Unsterbliche, argumentiert er, vermehrt würde, so könnte ja eine solche Vermehrung nur auf Kosten des Sterblichen stattfinden, weil es ja überhaupt nur Sterbliches und Unsterbliches giebt — tertium non datur. Die notwendige Folge wäre aber, dafs das Sterbliche vermindert würde, und so immer fort, bis schliefslich alles Sterbliche Unsterbliches geworden wäre. Dieses ist nun aber nicht möglich, denn das Sterbliche ist eben logisch sterblich und nicht unsterblich und kann schon seines Begriffes wegen niemals unsterblich werden. Ferner aber liegt im Sterblichen, das ja mit dem Prinzip des Werdens versehen ist, der Widerspruch mit sich selbst und die Unähnlichkeit, und das kann ja dem Unsterblichen, welches seinem Wesen nach einfach und sich selbst gleich ist, nicht zukommen. Die Seelen sind aber das Unsterbliche — dieser Satz wird anderen Beweisen entnommen — und mithin kann ihre Zahl nicht zunehmen. Weil die Seelen aber nicht zu- oder abnehmen können, darum sind sie unsterblich.

Es ist das freilich ein Zirkelschlufs, denn schon in der Voraussetzung wird das zu Beweisende, die Unsterblichkeit der Seelen, als wahr angenommen.

Alles geht durch das ihm eigentümliche Übel — *τὸ ξύμφυτον κακόν* — zu Grunde, so z. B. Eisen durch Rost, Holz durch Fäulnis u. s. w. u. s. w.[383]. Ein fremdes Übel kann nicht unmittelbar zerstören, sondern erst dann, wenn in jedem Teile dadurch das demselben eigentümliche Übel hervorgerufen ist. Was nicht durch das ihm eigentümliche Übel vernichtet werden kann, das ist überhaupt unzerstörbar und ewig. Die Seele kann nun nicht zerstört werden durch moralische Schlechtigkeit, weder durch *ἀδικία* noch durch *ἀκολασία*, *δειλία* oder *ἀμαθία*, welches ihre eigentümlichen Übel sind[384]. Denn die Leute, die da sterben, werden nicht zuerst moralisch schlecht, und der Tod ist nicht die Folge der Schlechtigkeit. Desgleichen verursacht die Schlechtigkeit der Seele nicht den Tod, denn dann müfsten ja alle Schlechten früher sterben als die Guten, was, wie bekannt, durchaus nicht der Fall ist.

Noch viel weniger kann die Seele durch fremde Übel zu Grunde gehen, z. B. durch Übel des Körpers oder durch andere.

Die Seele steht also überhaupt über Vergehen und Übel und ist von ewiger Dauer und unsterblich. Denn das der Seele eigentümliche Schlechte hat bei ihr nur eine schwächende Wirkung, keine zerstörende oder auflösende. Daher kann sie noch viel weniger durch den Untergang des Körpers, der ihr ja etwas Fremdes ist, vernichtet werden, also überhaupt nicht[385].

Wir finden bei Plato den Satz, dafs alles Werdende aus seinem Gegenteile entstehe, und zwar begründet er

---

[383] Vgl. hierzu Rep. 608 E—611.

[384] Vgl. Rep. 609 C.

[385] ebenda 611 A: *οὐκοῦν ὁπότε μηδ' ἀφ' ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι, εἰ δ' ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον;*

denselben durch Induktion[386]. Etwas kann nur stärker werden, wenn es vorher schwächer war, gerechter, wenn es vorher ungerechter war, gröſser, wenn es vorher kleiner war, u. s. w. u. s. w., und so auch umgekehrt. Alle Dinge befinden sich daher in einem Übergange von einem Gegensatze zu dem anderen, d. h. alle Dinge befinden sich in zwei Formen des Werdens, z. B. mischen und trennen, wachsen und abnehmen u. s. w.

Das, aus dem sein Gegenteil hervorgeht, muſs jedenfalls irgendwie oder irgendwo sein. Diesen Satz setzt Plato voraus, denn es stand ihm fest, daſs das Seiende nie aus dem Nichtseienden entstehen könne.

Nun ist das Gegenteil von leben tot sein. Desgleichen bilden auch Gegensätze Leben und Tod, die Lebenden und die Toten, sterben und wieder aufleben. Diese Gegensätze müssen alle ineinander übergehen.

Daher ist es notwendig, daſs die Toten irgendwo sind. Denn wenn aus ihnen die Lebenden werden sollen, so müssen sie, die Toten nämlich, doch irgendwo sein, z. B. im Hades. Weil aber der Zustand der Seele nach dem Tode derselbe ist wie vor ihrem irdischen Leben und weil die Seele vor ihrer Verbindung mit dem Körper ein bewuſstes und intelligentes Leben geführt hat[387], so muſs sie auch nach dem Tode ein solches Dasein führen, — „wenn ihr diese beiden Sätze verbinden wollt“[388].

Dieser Schluſs enthält aber ein Dilemma. Denn die Toten sind eben als solche dem Begriffe nach nicht lebendig; sind sie aber lebendig, dann gilt der Satz nicht mehr,

---

[386] Man vgl. Phädon 70 C—72 E.

[387] Vgl. die Wiedererinnerung S. 90 ff.

[388] Phädon 77 C.

dafs alles aus seinem Gegenteil entstehe. Vielmehr heifst es dann: Gleiches wird aus Gleichem, welcher Satz ja auch richtig ist, aber nicht hierher gehört. Aufserdem brauchen ja die Seelen nicht dort zu sein, wo die Toten sind, denn die Toten und die Seelen sind nicht ein und dasselbe. Erstere sind eben darum tot, weil sie keine Seelen haben. Und wären wirklich die Seelen stets bei den Toten, dann müfsten ja immer dieselben Menschen wieder aufleben. Plato will auch ganz wo anders hinaus, wie man erkennt, wenn man den Dialog weiter verfolgt. Er spricht nachher vom kyklischen Werden, d. h. von dem Gesetze, dafs nichts entsteht und vergeht, was ja der Fall ist, wenn alle Gegensätze auseinander entstehen und daher stets beide sind.

Wir haben schon gesehen, dafs die Dinge erst zu solchen werden, welche sie sind, oder — richtiger gesagt — nur deswegen das sind, was sie sind, weil sie an der entsprechenden Idee teilnehmen[389]. Ein wesentliches Merkmal der Ideen besteht nun darin, dafs sie niemals ihr Gegenteil aufnehmen[390]. Und das gilt sowohl von den Ideen in uns d. h. den Begriffen als auch von den Ideen in der Natur. So kann das Schöne nie häfslich sein, das Gerechte nie ungerecht u. s. w. Es giebt nun auch einige Dinge, die hierin der Idee entsprechen. Sie sind nämlich mit der sie bestimmenden Idee so fest verknüpft, dafs sie nie das Gegenteil dieser Idee aufnehmen können. So ist der Schnee z. B. so mit der Kälte verknüpft, dafs er niemals, solange er eben Schnee ist, die Wärme aufnimmt. Das Gleiche gilt von der Zahl zwei und der Idee des Geraden, vom Feuer

---

389 Man vgl. zu diesem Beweise Phädon 103 A—107 C.

390 Vgl. S. 33, 34.

und der Wärme u. s. w. Sich auf diesen Satz nun stützend führt Plato seinen Beweis folgendermafsen.

Keinem Dinge kann eine Bestimmung zukommen, die dasselbe eben niemals aufnimmt. Nun nimmt aber die Seele nie den Tod auf, denn Leben und Seele sind miteinander untrennbar verbunden, sachlich und begrifflich. Ein Körper lebt eben nur durch die Seele; ohne dieselbe hat er kein Leben. Folglich kann die Seele nie sterben: sie ist also unsterblich.

Auch dieser Beweis ist gegründet auf einen Zirkelschlufs, denn der Seele wird schon in der Voraussetzung als ihr eigentümlich Leben zugeschrieben. Man könnte überhaupt gegen diesen Beweis Bedenken erheben, denn hier liegt — wenigstens scheinbar — ein Widerspruch gegen früher Erkanntes vor. Wir hatten ja oben aus der Betrachtung der Natur das Gesetz erhalten, dafs das Entgegengesetzte stets aus dem Entgegengesetzten werde. Hier heifst es dagegen, dafs Entgegengesetztes sich nie berühren könne. Man mufs aber bedenken, dafs vorhin von den Dingen gehandelt wurde, die gegensätzliche Prädikate haben, hier dagegen von den Gegensätzen selbst, welche in den Dingen liegen.

Wir haben im vorstehenden in einer Reihe von Beweisen gefunden — wobei wir auch bei dieser Materie die ungeheure Wichtigkeit der platonischen Ideenlehre[391] erkannten, denn auf diese stützt sich ja die Mehrzahl aller Unsterblichkeitsbeweise —, dafs Plato der Seele Unsterblichkeit zuschreibt[392].

---

[391] Vgl. über dieselbe S. 29, 30.

[392] Wir können hier für die Unsterblichkeit der Seele auch noch jenen teleologischen Beweis anführen, den wir oben bei der Weltseele — S. 78, 79 — besprachen und der in jener Rede Gottes an die Gestirne

Wir könnten diesen Gegenstand damit für abgethan halten und in unserer Arbeit weiterschreiten, jedoch müssen wir noch verweilen. Es ist nämlich in neuester Zeit die Hypothese aufgestellt, Plato spreche von einer Unsterblichkeit nicht der einzelnen, individuellen Seelen, sondern nur von einer solchen der Seele überhaupt oder nur der Idee der Seele. Es ist diese Ansicht zuerst ausgesprochen von dem unlängst verstorbenen Professor Teichmüller in seiner Schrift „Studien zur Geschichte der Begriffe“ und in seiner „Platonischen Frage“, welche letztere nichts wesentlich Neues bringt. Eine eingehende Kritik dieser Schriften zu geben, verbietet mir der Raum und auch der Gegenstand. Ich will nur einiges hervorheben.

Wie schon bemerkt[393], versteht man unter „unsterblich“ stets die Eigenschaft der individuellen Fortdauer, und kein Mensch denkt sich bei diesem Worte etwas anderes. Dasselbe ist bei dem griechischen „ἀϑάνατος“ der Fall, und man mufs geradezu Gewalt anwenden, wenn man darunter etwas anderes sucht. Und darum heifst es Plato falsche und fremde Ansichten unterschieben, wenn man von ihm behauptet, er habe nicht die individuelle Unsterblichkeit gelehrt. Wäre das der Fall, so hätte er doch wenigstens an einer von den sehr zahlreichen Stellen, wo er von der Seele handelt, davon gesprochen, dafs er die Unsterblichkeit in einem ganz besonderen, von dem gewöhnlichen total abweichenden Sinne aufgefafst wissen will. Es ist ihm aber auch nie eingefallen, dafs man ihm eine solche Ansicht imputieren könne, und er spricht daher stets von der Un-

---

enthalten ist. Das eigentlich in Bezug auf die Gestirnseelen Gesagte können wir unbedenklich auch hier anwenden.

[393] S. 127.

sterblichkeit im gewöhnlichen Sinne des, Wortes, d. h. von der individuellen. Und wenn man behauptet, wie das von Zeller und anderen geschehen ist, dafs dem Altertume der schärfere Begriff der Persönlichkeit gefehlt habe, so geht ja daraus — insofern es richtig ist — auch hervor, dafs der noch viel schwerere Begriff der Unpersönlichkeit gleichfalls noch nicht scharf und klar gefafst war. Und viel natürlicher ist es, worauf schon von mehreren hingewiesen ist, dafs alle geistigen Mächte von einem Volke, welches noch dem naiven Kindesalter der Menschheit viel näher stand, nach Analogie des eigenen Lebensgefühles aufgefafst und gedeutet worden sind.

Jetzt noch einige Worte über Teichmüller. Er stützt sich hauptsächlich auf folgende Sätze: „Die Idee ist ewig, und was ewig ist, ist Idee. Soll die individuelle Seele ewig sein, so mufs es eine Idee der individuellen Seele geben“ [394].

Was nun diese Sätze betrifft, so widerspricht sich Teichmüller selbst, wenn er die Idee einer individuellen Seele fordert. Denn er sagt selbst an einer anderen Stelle — und dem stimmen wir auch bei[395] —, dafs die Ideen nur die allgemeinen Begriffe sind. Dafs es aber von etwas Individuellem einen allgemeinen Begriff geben soll, ist unmöglich. Denn darin besteht ja eben das Wesen des Individuellen, dafs es alles andere ausschliefst. Wenn also die individuelle Unsterblichkeit davon abhinge, dafs es die Idee einer individuellen Seele gäbe, dann müfsten so viele solcher Ideen existieren, als es Seelen giebt.

Ferner heifst es bei Teichmüller: „Von dem Vielen

---

[394] Studien zur Geschichte der Begriffe S. 112.

[395] Vgl. S. 33.

giebt es nur immer eine Idee; viele Tische und Stühle sind in der Welt, aber nur eine Idee des Tisches oder Stuhles im Verstande Gottes; so auch viele Seelen der Menschen, aber sie vergehen, wie sie geworden sind; die eine Idee der Seele überhaupt aber bleibt ewig und ist schöpferisches Urbild in Gott"[396].

Nach diesem Satze hat die Seele nur eine Unsterblichkeit wie die Tische und Stühle, d. h. gar keine. Es giebt nur eine Idee von allen diesen Dingen. Damit sagt aber Teichmüller durchaus nichts Neues, sondern etwas sehr Bekanntes, nämlich dafs die Ideen ewig sind. Das weifs jeder, der Plato nur etwas studiert hat. Mich wundert es nur, wie Teichmüller dann noch so breit aus Plato die Unsterblichkeit der Seele beweist, denn nach ihm giebt es überhaupt keine Unsterblichkeit der Seele, sondern nur eine solche der Idee. Und wozu hat denn Plato soviel Mühe darauf verwandt, die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen, da er doch die Ideen schon lange als feststehend ansah? Wie gesagt, in seiner so ausführlichen Darstellung giebt Teichmüller nichts anderes als die schon lange feststehende Ewigkeit der Ideen. Diese Individualität wird jedoch nur den menschlichen Seelen abgesprochen[397]; die Gestirnseelen

---

[396] Studien zur Geschichte der Begriffe S. 112.

[397] Man erinnere sich hinsichtlich der individuellen Unsterblichkeit auch an den berühmten Mythus im Phädrus, wo ganz klar eine Individualität der Seelen — und zwar im Präexistenzzustande und damit auch zugleich für die Postexistenz — dargestellt wird. Denn es wird stets davon gesprochen, dafs der eine oder der andere Teil der Seele ein gröfseres Gewicht hat und dadurch die anderen beeinflufst. Durch gröfseres oder geringeres Hervortreten aber eines Seelenteils wird ja gerade die Individualität gebildet — vgl. S. 120, wo davon gesprochen wird, dafs durch die Beschaffenheit der Seele die Verschiedenheit der Völker nach ihrem Charakter bewirkt wird. Ferner erkennen auch nicht alle Seelen in

sollen dagegen nach Teichmüller Individualität besitzen, doch das wird als „Ausnahme“ dargestellt. Wir haben jedoch schon so oft darauf hingewiesen, dafs sowohl die menschlichen als auch die Gestirnseelen Teile der Weltseele sind und dafs, was von den einen gilt, auch auf die anderen angewendet werden mufs.

Mit der Erkenntnis aber, dafs Teichmüller nur Unsterblichkeit der Idee, nicht der Seele vertritt, wird auch jede weitere Widerlegung unnötig, und es wundert mich, dafs dieses sonderbare, wohl von Teichmüller selbst nicht erkannte Vertauschen der Begriffe noch von niemand erkannt und besprochen worden ist.

Ich will aber noch einiges zur Teichmüllerschen Art der Darstellung überhaupt bemerken. Ganz willkürlich nämlich und unbegründet ist diese Art, wie Teichmüller vorgeht. Er hat für Plato ein System konstruiert und mit diesem geht er an die Auslegung desselben. Darum sagt er stets, wenn etwas ihm nicht pafst, das sei Mythus und das sei gar nicht Platos richtige Meinung. Sollten denn bis jetzt alle Plato so verkannt haben? Wenn Plato auch den Mythus anwendet, so hat man doch stets unter demselben seine Lehre. Die Mythen setzen also die philosophische Lehre voraus. So sagt auch Krohn[398]: „Plato war ein phantasievoller, intuitiver Geist, dem das Bild natürlich und ein wirksames Hülfsmittel der zu veranschaulichenden Wahrheit gewesen ist.“

Und wenn Teichmüller behauptet, er entferne alle Widersprüche aus Platos System, so sieht man klar aus

---

gleichem Mafse, sondern es hängt von der Beschaffenheit jeder einzelnen ab, ob sie zu einer höheren Erkenntnis gelangt oder zurückbleibt. —

[398] Studien zur sokratisch-platonischen Litteratur. 1. Bd. Der platonische Staat. S. 327.

seinen Schriften, dafs dieses nicht der Fall ist und dafs Platos Weltauffassung durch Teichmüllers Angaben nicht einheitlich geworden ist. Diese Einheitlichkeit wird nur erreicht durch vollständig willkürliche, aprioristische Konstruktion, auf welche man jedoch verzichten mufs. „Erste Bedingung und unerläfsliche Forderung der Auslegung“ — sagt Bonitz[399] — „ist die, dafs der Leser sich dem Schriftsteller unterordne.“ Das aber thut Teichmüller nicht im geringsten. Und wenn sich in Platos Lehre oder deren Konsequenzen Schwächen oder Widersprüche finden, so wird darum Plato noch nicht zu einem „verstandlosen Kopf“ gemacht, wie Teichmüller behauptet. Plato erkennt selbst die Schranken an und sieht am Ende seiner Schriftstellerlaufbahn den Hauptmangel seiner Lehre ein. Wie kann denn Teichmüller eine „Beseitigung der Irrtümer von Grund aus“ vornehmen?

Aufserdem aber thut Teichmüller noch oft dem platonischen Texte Gewalt an. Ich glaube, dafs Teichmüller zu seiner ganz aparten Auffassung hauptsächlich durch den Wunsch veranlafst wurde, seine eigene, wenn auch bedeutend veränderte Weltauffassung in den Schriften „des gröfsten Denkers“ — wie er Plato nennt — zu finden, denn Teichmüller hält die immanente Teleologie des platonisch-aristotelischen Systems fest.

Wenn wir aber unser Urteil über die Teichmüllersche Auffassung zusammenfassen sollen, so müssen wir sagen, dafs dieselbe unwahrscheinlich, unbegründet oder wenigstens nicht genügend begründet ist und klaren Stellen in den platonischen Texten widerspricht. Wenn wir der Teichmüllerschen Ansicht folgten, so müfsten wir die Präexistenz

---

[399] Platonische Studien I S. 247.

der Seele, die Vergeltung nach dem Tode, die Seelenwanderung als nicht platonische Lehren streichen; wir haben jedoch erkannt, wie innig diese Lehren mit dem Ganzen des Systems zusammenhängen, und es ist schwer anzunehmen, dafs Plato soviel Märchen erzählt haben soll.

Es haben ja gegen Teichmüller schon viele geschrieben, und ich für meinen Teil betrachte seine Hypothesen als vollständig widerlegt. Wem aber das Gesagte nicht genügt, der möge bei Zeller[400], Siebeck, Krohn, Heinze u. s. w. nachlesen. Besonders empfehle ich die kleine Schrift von F. Bertram, Die Unsterblichkeitslehre Platos. — Wir haben schon über Gebühr bei diesem Gegenstande verweilt.

Zustand nach dem Tode.

Wir haben aus Vorstehendem klar die platonische Lehre erkannt, dafs mit dem Tode des Körpers die Seele nicht aufhört zu existieren. Was geschieht aber nun mit den Seelen nach dem Tode? Diese Frage hat uns im nachstehenden zu beschäftigen.

Plato findet den jetzigen Zustand der Seele ihrem Wesen sowenig angemessen, dafs er einen Trost dafür nur

---

[400] In seiner Widerlegung Teichmüllers hat Zeller sich zu einigen Unrichtigkeiten hinreifsen lassen. Er sagt — Philosophie der Griechen 3. Aufl. II S. 704 —: „Man kann aber auch nicht unbedingt sagen, die Individualität entstehe nach Plato durch die Mischung der Ideen mit dem Prinzip des Werdens . . . . . die Materie, denn diese ist nicht in der Seele. Auf jenem Wege entstehen vielmehr nur die körperlichen Einzelwesen.“ Das ist nicht richtig. Alles kann ja nur entstehen aus der Mischung der beiden Prinzipien. Und wir haben nach dem Wortlaute Platos selbst gesehen, woraus die Seele gebildet wird — vgl. S. 60, 61 — und dafs die Materie zu dieser Bildung beiträgt. Was wäre denn auch sonst die Seele? Nur Idee? Das ist nicht platonische Lehre.

finden kann in der Hoffnung, die Seelen würden einst in ihren Urzustand zurückkehren. Eine solche Rückkehr kann aber natürlich erst nach unserem jetzigen Leben stattfinden, d. h. nach dem Tode.

Nach der Darstellung des Timäus sollten alle Seelen, nachdem sie von ihren Sternen aus die Welt betrachtet[401], gleich und zwar als Männer zur Welt kommen, was die Idee der Gerechtigkeit fordert. Wer nun im leiblichen Dasein über seine Sinnlichkeit Herr sei, der gelange wieder zu seligem Leben auf seinem Sterne. Bei wem dieses dagegen nicht der Fall wäre, der solle bei seiner zweiten Geburt in die Gestalt eines Weibes gelangen und, wenn er sich hier nicht bessere, in tierische Gestalten. Und diese Wanderung solle solange währen, bis die Seele durch Überwältigung ihrer niederen Natur wieder zu ihrer ersten Vollkommenheit zurückkehre. Nach diesen Bestimmungen werden die Seelen auf die Erde und auf die Wandelsterne verteilt, und die geschaffenen Götter bilden für sie die Leiber und den sterblichen Teil.

Dieser Darstellung, dafs zuerst alle Seelen die Gestalt von Männern annehmen sollen, widerspricht Plato selbst an einer anderen Stelle des Timäus[402], wo er sagt, dafs die menschliche Natur zweifach sei und das Bessere ein solches wäre, welches auch nachher Mann heifsen würde.

Es wäre ja auch nicht zu verstehen, wenn es zuerst lauter Männer gäbe, wie denn eine Fortpflanzung stattfinden könnte und wie jene zweite u. s. w. Geburt geschehen sollte, von der Plato spricht.

---

[401] Vgl. S. 88 f.

[402] Tim. 42 A: ... *διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἴη γένος, ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ.*

Wir finden ja überhaupt, besonders in der Seelenlehre, oft Widersprüche bei Plato, und unsere Aufgabe kann es nicht sein, diese unlösbaren lösen zu wollen. Wir müssen uns nur mit der einfachen Darstellung begnügen.

Wenn aber auch Plato ausführlich davon spricht[403], dafs die Männer vor den Weibern hervorgehen und leben, so können wir, wie gesagt, dieser Lehre nicht beistimmen.

Desgleichen läfst Plato auch die Land-, Luft- und Wassertiere, d. h. alle Tiere aus den Männern entstehen[404]. Auch diese Lehre können wir nicht annehmen. Den hauptsächlichsten Grund geben wir später an[405]. Es würde das System in diesem Falle auch der Konsequenz entbehren, denn dann hätte Plato überhaupt alles Beseelte und so auch die Pflanzen aus den Männerseelen entstehen lassen müssen. Wovon sollen sich denn aber die Männer genährt haben, denn die Entstehung der Tiere bezw. der Pflanzen könnte — nach dieser Lehre — doch erst in eine Zeit fallen, wo die Seelen ein Leben vollendet hätten und eben für dieses in den Tierleib bzw. Pflanzenleib gelangt wären. Von einer Wanderung durch Pflanzenleiber spricht aber Plato nicht.

Wenden wir uns jetzt zu der viel früheren[406] Darstellung des Phädrus[407]. Dieselbe ist im Grunde die nämliche wie die des Timäus. Wenn eine Seele während ihrer Präexistenz ihre Begierde überwindet[408] und der Schar

---

[403] Tim. 90 E ff.

[404] Das Ausführliche vgl. Tim. 91—92.

[405] Vgl. bei der Tierseele S. 160 ff.

[406] Vgl. S. 89.

[407] Man vgl. hierzu Phädr. 246 ff.

[408] Wir wissen ja, dafs nach der Darstellung des Phädrus der Seele schon in ihrem Präexistenzzustande die niederen Teile beigelegt werden, vgl. S. 89.

der Götter in jenen überhimmlischen Ort folgt, um die Ideen zu schauen, dann bleibt sie während einer zehntausendjährigen Weltumlaufszeit frei vom Leibe. Diejenigen Seelen aber, welche ihre höhere Natur vergessen, gelangen auf die Erde. Bei der ersten Geburt nun werden sie alle in menschliche Leiber gesetzt und zwar in männliche. Jedoch ist die Lebensweise, für welche sie bestimmt werden, verschieden und zwar nach der Würdigkeit.

Nach dem Tode findet ein Gericht über die Seelen statt. Die einen werden bestraft und unter die Erde gesetzt, die anderen gelangen zur Belohnung in den Himmel — wo sich dieser befindet, davon wird nicht gesprochen —. Beides geschieht für einen Zeitraum von tausend Jahren.

Wenn diese Zeit zu Ende ist, dann haben sich alle Seelen eine neue Lebensweise zu wählen. Hier nun, bei dieser Wahl, kommt es vor, dafs menschliche Seelen in Tierleiber gehen oder auch umgekehrt aus Tierleibern wieder in menschliche treten. Diejenigen aber, die dreimal nacheinander während ihres ganzen Lebens nach der Weisheit gestrebt, dürfen nach Verlauf der drei Jahrtausende in die überhimmlische Wohnung zurückkehren.

Die letztere Darstellung eines Totengerichts finden wir auch in der Republik. In dieser nämlich heifst es[409]: nach dem Tode gelangen die Seelen an einen Ort, um gerichtet zu werden. Die gerechten Seelen werden zur Rechten in den Himmel, die ungerechten zur Linken unter die Erde gebracht. Beide, sowohl die gerechten als auch die ungerechten, müssen eine tausendjährige Reise zur Vergeltung für ihre Thaten vollenden. Diese Reise ist aber bei den einen voll Leiden, bei den anderen dagegen voll seliger

[409] Rep. 613 E ff.; vgl. 498 D.

Anschauung[410]. Wenn die tausend Jahre zu Ende sind, dann wählt sich jede Seele wiederum ein irdisches Leben, und zwar hängt es von ihr ab, ob sie in einen menschlichen oder in einen tierischen Leib tritt. Die allergröfsten Sünder werden jedoch für immer in den Tartarus gestürzt.

Auch im Politikus finden wir die Lehre, dafs die Seelen in Perioden in Leiber eintreten[411].

Eine sehr eingehende, den Volksanschauungen angepafste Schilderung des Totengerichts haben wir im Gorgias[412], und auch hier begegnen wir der Lehre, dafs die unverbesserlich Bösen ewig Strafe erleiden sollen.

In ähnlicher Weise wird im Phädon[413] mit grofsem dichterischen Aufwande der Zustand nach dem Tode geschildert. Plato unterscheidet hier[414] viererlei Schicksal: die gewöhnliche Rechtschaffenheit, die unheilbare Gottlosigkeit, die heilbare Gottlosigkeit und die ausgezeichnete Heiligkeit. Die Seelen, deren Beschaffenheit unter die erste Abteilung pafst, gelangen in einen glücklichen Zustand, wo sie jedoch noch einer Läuterung unterworfen werden. Die Seelen, welche sich des Vergehens der unheilbaren Gottlosigkeit schuldig gemacht haben, werden mit ewiger Strafe belegt; die der heilbaren Gottlosigkeit schul-

---

[410] Bei dieser Gelegenheit wird auch eine Frage berührt — Rep. 615 E —, die in der späteren Zeit für die christliche Glaubenslehre viel Schwierigkeiten bereitete. Wie verhält es sich nämlich im Jenseits mit den Kindern, die schon in der frühesten Kindheit verstorben sind? Plato will sich jedoch nicht näher darauf einlassen.

[411] Vgl. Polit. 272 E, 271 B. Wenn auch die nähere Ausführung der Darstellung eine andere ist, so erkennt man doch deutlich die platonische Lehre.

[412] Gorg. 523 ff.

[413] Phädon 109 A ff.

[414] ebenda 113 D ff.

digen erhalten dagegen nur eine zeitweilige Strafe. Diejenigen endlich, die sich durch Heiligkeit und Güte ausgezeichnet haben, gelangen zur vollen Seligkeit. Den höchsten Grad derselben aber, nämlich die vollständige Befreiung von einem Körper, kann nur der wahre Philosoph erreichen. Alles Nähere hier auszuführen — z. B. für welche Thaten die Seelen zu jenen verschiedenen Kategorieen gerechnet werden u. s. w. — ist überflüssig, denn die angeführte Stelle verlangt selbst gelesen zu werden.

Hierher gehört noch eine andere, frühere Stelle aus Phädon[415]. An dieser wird nämlich gesprochen von dem Wiedereintreten der meisten Seelen in ein leibliches — ein menschliches oder tierisches — Leben und zwar findet dieser Eintritt mit Notwendigkeit statt, wenn eben die Seele an dem Sinnlichen hängt. Im übrigen finden wir an dieser Stelle eine Darstellung, die den Unterschied zwischen der gewöhnlichen und der philosophischen Tugend und dessen Bedeutung für die Bestimmung der Zustände im Jenseits viel stärker, als das an anderen Stellen geschieht, hervorhebt. Aufserdem ist hier die Darstellung von den übrigen noch in einem Punkte unterschieden. In den anderen Darstellungen[416] werden die Seelen sofort nach dem Tode gerichtet und nehmen erst nach tausend Jahren wieder einen Leib an. Hier dagegen schweben die Seelen, welche am Sinnlichen hängen, als Schatten um die Gräber und zwar solange, bis sie durch ihre Begierde wieder in neue Leiber gezogen werden[417].

---

[415] Phädon 80 A ff.

[416] Vgl. S. 146 f.

[417] Auch in Phädon 108 A wird diese Stelle nicht vollständig aufgehoben, ungeachtet des Hinweises.

Wenn wir nun noch einmal diesen Abschnitt überblicken, so erscheint es als selbstverständlich, dafs es Plato nicht mit jeder Einzelheit vollster Ernst ist. Man sieht das aus den öfteren Widersprüchen, aus der genauen Ausführung der Details u. s. w. Dafs aber doch das Wesentliche dieser Lehren die Überzeugung Platos gewesen ist, steht fest. Am besten lasse ich ihn selbst sprechen. Er sagt im Phädon[418] nach der Beschreibung des Totengerichts: „Dafs sich nun dieses alles gerade so verhalte, wie ich es auseinandergesetzt, das ziemt wohl einem vernünftigen Manne nicht zu behaupten; dafs es jedoch sei es nun diese oder eine ähnliche Bewandtnis haben mufs mit unseren Seelen und ihren Wohnungen, wenn doch die Seele offenbar etwas Unsterbliches ist, dieses, dünkt mich, zieme sich gar wohl und lohne auch es darauf zu wagen, dafs man glaube, es verhalte sich so.“ Das ist Platos Meinung über diese Lehren. Das jedoch ist klar geworden, dafs Plato einmal ein Leben nach dem Tode annahm und dafs er dieses neue Leben durch ein Gericht einleiten liefs, welches dieses Leben für die einzelnen Seelen verschieden — je nach ihrem Verhalten in dem körperlichen Leben — bestimmte. Und zwar empfahl sich ihm einmal diese Lehre aus wissenschaftlichen Gründen; sodann aber war für ihn mit seiner sittlichen und religiösen Weltanschauung der Glaube an eine Vergeltung nach dem Tode unumgänglich. Freilich ist es seine Überzeugung, dafs man den positiven Wert der Sittlichkeit beweisen könne, ohne Rücksicht auf ein Jenseits zu nehmen. Jedoch würde — nach Platos Ansicht — eine Disharmonie in der Ordnung der Welt vorhanden sein und die göttliche Gerechtigkeit würde leiden, wenn nicht auf

---

[418] Phädon 114 D.

jeden Fall das Gute nach dem Tode belohnt, das Schlechte bestraft würde, mag es in diesem Leben damit stehen, wie es wolle[419]. Daher kommt es denn auch, dafs wir der platonischen Lehre von einer einstigen Vergeltung nicht nur an solchen Stellen begegnen, wo man annehmen könnte, Plato habe aus pädagogischen und politischen Gründen sich den Vorstellungen des Volkes angepafst[420], sondern auch dort, wo er die tiefsten wissenschaftlichen Untersuchungen anstellt, und zwar in einem solchen Zusammenhang, dafs man nicht umhin kann, in ihnen die eigene ernstliche Meinung Platos zu sehen[421].

Desgleichen müssen wir die Seelenwanderung im allgemeinen durchaus als Platos ernst gemeinte Lehre auffassen. Er selbst giebt uns die Verbindung an, durch welche dieselbe mit seinem System zusammenhängt. Das Lebende kann nur aus dem Gestorbenen werden und umgekehrt[422]. Daher müssen die Seelen zeitweise ohne Körper sein, um dann wieder auf eine Zeit in neue Körper zu treten[423]. Dieser Wechsel ist aber nur die Folge jenes Kreislaufs, wo sich alles Werdende und Gewordene zwischen dem Entgegengesetzten bewegt. Es ist aber auch eine Forderung der Gerechtigkeit. Das Leben ohne Körper und aufserhalb des Körpers ist ja fraglos höher als das in demselben. Es wäre aber eine Ungerechtigkeit, wenn nicht alle Seelen in gleicher Weise gezwungen wären, in das Körperliche einzutreten, und wenn nicht alle in gleicher Weise die Möglichkeit hätten, wieder

---

[419] Vgl. Rep. 612 A ff, 365 A—369 B; Leg. 903 B--905 C.

[420] wie z. B. aufser an anderen Orten im Gorg. 523 A ff.

[421] Man vergleiche beispielsweise die Republik; Phädon 63 C, 95 B, 114 D; Phädr. 248 E.

[422] Vgl. S. 135.

[423] Phädon 70 C ff., 83 D; Rep. 611 A.

zu dem körperlosen Leben sich hinaufzuschwingen[424]. Dieselbe Idee der Gerechtigkeit scheint auch Plato veranlafst zu haben, die Forderung aufzustellen: keine mit Vernunft begabte Seele soll einen unvollkommeneren Leib als die andere erhalten, aufser wenn sie selbst schuld daran ist[425].

Andererseits findet es Plato wiederum ganz der Natur entsprechend, dafs jede Seele in den Ort versetzt werde, der ihrer inneren Beschaffenheit entspricht[426], und dafs jede Seele den Leib aufsuche, der ihr entspricht[427].

---

[424] Vgl. Tim. 41 E. Freilich lautet der Phädrus etwas anders — vgl. S. 145 f. —, doch ist die Darstellung desselben ja eine frühere. Vielleicht war es auch für Plato bequemer, dort das Herabsinken der Seelen als ein freiwilliges zu betrachten. Vgl. auch Deuschle, Platonische Mythen S. 21 ff.

[425] Vgl. Phädr. 248 D.

[426] Leg. 903 D, 904 B. Gott wollte, dafs alles diejenige Stelle im All einnehme, welche ihm angewiesen war, damit der Sieg der Tugend und die Überwindung des Bösen sicher sei. Ebenda 904 B, C: *μεμηχάνηται δὴ πρὸς πᾶν τοῦτο τὸ ποιόν τι γιγνόμενον ἀεὶ ποίαν ἕδραν δεῖ μεταλαμβάνον οἰκίζεσθαι καὶ τίνας ποτὲ τόπους· τῆς δὲ γενέσεως τὸ ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας. ὅπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὁποῖός τις ὢν τὴν ψυχήν, ταύτῃ σχεδὸν ἑκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολύ.* Alles eine Seele Besitzende ändere sich fortwährend, und je nach der Richtung der Veränderung gelange es in die verschiedenen Gegenden und Verhältnisse. — Theät. 176 E: Die Gerechten sind ähnlich dem Göttlichen, die Ungerechten dagegen dem Ungöttlichen. Wenn diese sich nicht bessern, so gelangen sie nicht an einen reinen Ort, und dort werden sie mit den ihnen Gleichen zusammen sein.

[427] Phädon 80 E ff.: Wenn die Seele sich rein vom Körper losmacht, . . . so geht sie zu dem ihm Ähnlichen, dem Unsichtbaren und Göttlichen, Unsterblichen, Vernünftigen. In dem anderen Falle, wenn sie befleckt und unrein vom Leibe scheidet, weil sie mit ihm immer verkehrt . . . und ihn geliebt hat und von ihm bezaubert worden ist . . . ., die ist schwerfällig und wird wieder zurückgezogen in die sichtbare Gegend. Diese Seelen schleichen nun auf der Erde umher an den Denkmälern und Gräbern . . . . bis sie durch die Begierde des sie noch begleitenden Körperlichen wieder in einen Leib gebunden werden.

Der Umstand freilich, daſs auch Tierleiber von der Seele zum Aufenthalt gewählt werden können, hat viel Anstoſs Erregendes, und auch vom Standpunkte Platos verwickelt er in auſserordentliche Schwierigkeiten. Plato behandelt ihn auſserdem in auſserordentlich freier Weise und infolgedessen ist es wohl zu verstehen, daſs schon ältere Erklärer Platos — und mehrere Gelehrte der neuen Zeit sind ihnen gefolgt — in dieser Lehre nur den Gedanken in allegorischer Form haben erblicken wollen, daſs der Mensch, der sich vollständig den Sinnen und deren Leben ergiebt, zum Tier herabsinke[428].

---

[428] Das ist der Fall mit der Auffassung des falschen Timäus; wahrscheinlich auch mit der Plutarchs, denn Plutarch spricht nie von einem Eintritt menschlicher Seelen in Tierleiber; daher können wir auch nicht glauben, daſs er einen solchen angenommen. — Ferner ist hier Porphyrius zu nennen. Er will nicht zugeben, daſs die menschlichen Seelen nach dem Tode in Tierleiber eintreten, denn die Tierseelen sind nach seiner Ansicht der Art nach von den menschlichen verschieden. Vgl. Jambl. bei Stob. Ekl. I 1068: *οἱ δὲ περὶ Πορφύριον ἄχρι τῶν ἀνθρωπίνων βίων, τὸ δ᾽ ἀπὸ τούτου ψυχῶν ἄλλο εἶδος τὸ ἀλόγιστον ὑποτίθενται.* Ebenda 898 nach Porphyr und anderen Platonikern *ἀφομοιοῦται ἀλλήλοις τὰ μὲν ἀνθρώπεια τοῖς θηρείοις, τὰ δὲ τῶν ζῴων τοῖς ἀνθρωπείοις, ἐφ᾽ ὅσον πέφυκε τὰ διακεκριμένα καθ᾽ ἑτέρας οὐσίας ὁμοιοῦσθαι πρὸς ἄλληλα.* Darum beschränkt er die Seelenwanderung auf menschliche Leiber, vgl. Augustin, Civ. Dei. X 30: Platon und Plotin lassen die Seelen auch in Tierleiber eintreten, Porphyrio tamen jure displicuit (sc. haec sententia). Aen. Gaz. Theophr. S. 16 (Barth): Porphyr und Jamblich *κατανοήσαντες ὡς ἄλλη μὲν λογικῆς ψυχῆς ἡ οὐσία, ἄλλη δὲ ἀλόγου, καὶ ὅτι οὐ μεθίστανται ἀλλ᾽ ὡσαύτως ἔχουσιν αἱ οὐσίαι, οἷαι τὸ πρῶτον προῆλθον . . . καὶ ὅλως ἀδύνατον τὸν λόγον εἰς ἀλογίαν μετατίθεσθαι, ὑπερπηδήσαντες τὰ ἄλογα τῶν ζῴων μεταβαλόντες οὐκ εἰς ὄνον φασίν, ἀλλ᾽ ὀνώδη ἄνθρωπον. οὐ γὰρ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὴν τῶν σωμάτων μορφὴν μεταμπίσχεσθαι.* — Jamblichus nimmt mit Porphyrius nur eine Wanderung durch menschliche Leiber an, indem er den Unterschied zwischen der vernünftigen menschlichen und der vernunftlosen Tierseele näher begründet. Vgl. Nemes., nat. hom. c. 2 S. 51: *ὅτι οὐκ ἀπ᾽ ἀν-*

Was nun das Leben im Jenseits betrifft, so werden die Seelen wie während der Präexistenz, so auch nach der Rückkehr in ihren ursprünglichen Zustand als durchaus körperlos geschildert[429]. Diese Lehre steht mit der gesamten platonischen Lehre in einem innersten, engen Zusammenhang, und man kann durchaus nicht die beschränkende Behauptung aufstellen, dafs die vollständige Körperlosigkeit nur ein Ideal, etwas Unerreichbares sei, dafs vielmehr in Wirklichkeit auch im Jenseits der Mensch einen Körper haben werde, der natürlich edler und der Seele folgsamer sein wird[430]. Ist doch Plato gerade derjenige, der stets die Trennung vom Körper verlangt, der das Ziel der Seele nur für erreichbar hält, wenn sie von dieser Bürde befreit ist, der in dieser Loslösung den höchsten Lohn sieht, der für ein richtiges, philosophisches Leben winkt. Endlich aber sieht Plato in der Seele etwas Unsichtbares, was nur im Unsichtbaren den Zustand erlangen kann, welcher ihm naturgemäfs ist[431].

Es ist also klar, dafs Plato daran glaubt, die Seele werde im Jenseits Befreiung vom Körper und zwar eine

---

θρώπων εἰς ζῷα ἄλογα, οὐδὲ ἀπὸ ζῴων ἀλόγων εἰς ἀνθρώπους αἱ μετενσωματώσεις γίνονται. — Auch Hierokles verwirft den Eintritt von Menschenseelen in Tierleiber, vgl. Comment in carm. aur. c. 23 p. 469 b, c. 27 p. 482 f, auch c. 24; Phot., Cod. 214 p. 172 b, 20 ff. — Unter den Gelehrten der neueren Zeit ist namentlich Susemihl zu nennen, vgl. Genet. Entw. I S. 243, II S. 392, 465; Philol. XV S. 430 ff.

[429] Phädr. 246 B ff., 250 C; Phädon 66 E ff., 80 D ff., 114 C; vgl. 81 D, 83 D, 84 B; Tim. 42 A, D.

[430] Wie es geschehen ist bei einigen jungen Neuplatonikern, desgleichen bei Ritter II S. 427 ff.; Steinhart IV S. 51; Susemihl, Genet. Entw. I S. 461; Philol. XV S. 417 ff.

[431] Phädon 64 A—68 B, 79 C ff., 80 D—81 D, 82 D—84 B; vgl. Tim. 81 D, 85 E.

vollständige Befreiung erlangen, wenn sie richtig gelebt hat; denn er behauptet es ausdrücklich und deutet nie etwas anderes an[432].

Und so haben wir denn in dem Angeführten unzweifelhaft Platos wirkliche Meinung[433].

η. Das Wesen der menschlichen Seele.

Wenn wir jetzt in kurzen Worten das Wesen der menschlichen Seele darstellen wollen, so kann es nur in der Weise geschehen, dafs wir das im vorhergehenden Gefundene kurz rekapitulieren. Da wir alles, was wir bei Plato finden, über die Seele gesagt haben, so können wir hier nur eine Zusammenfassung des Gesagten bieten.

Das Wesen der menschlichen Seele ist, wenn wir vorläufig von ihrer Verbindung mit dem Körper absehen, das-

---

[432] Das Schauen der Seele auf die Ideen während der Präexistenz fordert ja auch die Körperlosigkeit der Seele. Denn wie sollte sie die Ideen sonst schauen, da es ja doch kein sinnliches Schauen ist, sondern die reine Vernunfterkenntnis — vgl. S. 93 —. Und durch den Eintritt in den Körper vergifst ja eben die Seele die geschauten Ideen, vgl. Phädon 76 D; Rep. 621 A. — Susemihls Hypothese, Genet. Entw. I S. 231, II S. 398; Philol. XV S. 417 ff., dafs die Seelen nach Platos Ansicht vor dem Erdenleben einen siderischen Körper gehabt hätten, können wir nicht acceptieren. Von einem überirdischen Leibe findet sich bei Plato kein Wort, und die Darstellung im Timäus — 41 C ff., 42 E — widerspricht dem vollständig. Näher auf diesen Gegenstand einzugehen, halte ich für überflüssig.

[433] Nach unserer Ansicht ist es daher nicht richtig, wenn Hegel — Gesch. d. Philos. II S. 181, 184, 186 — sagt, die Vorstellungen von der Präexistenz, dem Abfalle der Seele und der Wiedererinnerung rechne Plato selbst nicht mit zu seiner Philosophie. Abgesehen von den in dieser Abhandlung angeführten Gründen können wir nicht glauben, dafs Plato soviel Märchen gedichtet und sie seinen wichtigsten Schriften einverleibt habe. Vgl. auch S. 143.

selbe wie das der Weltseele, jedoch stets mit dem Unterschiede des Teiles vom Ganzen, des Abgeleiteten vom Ursprünglichen[484].

Gehen wir nun im einzelnen auf das Wesen der menschlichen Seele ein. Die Seele wird aus dem unteilbaren und dem teilbaren Sein gemischt[485] oder, mit anderen Worten, aus Idee und Materie, d. h. sie ist das Vermittelnde, das Bindeglied zwischen Idee und sinnlicher Erscheinung, denn sie vereinigt die Eigenschaften beider Prinzipien in sich und verbindet so dieselben: sie ist Idee und Materie. Und wie das von der Weltseele gilt[486], so auch von der menschlichen. Weil die Seele sich wirklich im Körper befindet, der Geist aber wiederum in der Seele und darum auch im Körper, und weil der Geist zum wirklich Seienden gehört, der Körper zum Werdenden, die Seele aber aus beiden gemischt ist: so ist nun das Seiende in der That in dem Werdenden, wenn auch mittelbar. Die Seele aber ist das Vereinigende.

Als zum eigensten Wesen der Seele gehörend erkannten wir ferner, daſs sie für sich allein besteht. Ihre Verbindung mit dem Körper ist etwas Unnatürliches. Als in wissenschaftlicher Weise gegeben — denn das Mythische lassen wir beiseite — fanden wir, daſs Plato die Seele als anfangsloses Prinzip der Bewegung und damit zugleich auch des Lebens hinstellt. Wir haben nur aus dieser Bestimmung seine Lehren über Präexistenz, über Wieder-

---

[484] Phil. 30 A: *τὸ παρ' ἡμῖν σῶμα ἆρ' οὐ ψυχὴν φήσομεν ἔχειν; δῆλον ὅτι φήσομεν. Πόθεν, ὦ φίλε Πρώταρχε, λαβόν, εἴπερ μὴ τό γε τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὂν ἐτύγχανε, ταὐτά γε ἔχον τούτῳ καὶ ἔτι πάντῃ καλλίονα.*

[485] Vgl. S. 60 f., 85.

[486] Vgl. den Abschnitt über die Weltseele S. 51 ff.

erinnerung und Unsterblichkeit verstehen können. Es ist diese Bestimmung klar und nicht zu bestreiten. Es haben nun einige Forscher in dieser Lehre eine grofse Schwierigkeit erblickt, die darin besteht, dafs die Seele eben einmal selbst als anfangloses Prinzip der Bewegung und des Lebens hingestellt wird und dafs sie andererseits im Widerspruche mit dieser Lehre als ein von Gott geschaffenes, also nicht anfangsloses Wesen bezeichnet wird. Im letzteren Falle könnte sie aber nicht als Prinzip der Bewegung und des Lebens aufgefafst werden; vielmehr müfste in Gott der eigentliche Grund der Bewegung zu suchen sein. Wenn aber das richtig ist und die Seele nicht der Anfang der Bewegung und des Lebens ist, dann fällt dieser wichtigste Satz fort, auf welchen ja Plato vornehmlich seine weiteren Wesensbestimmungen der Seele gründet, nämlich die Präexistenz, die Erkenntnisfähigkeit und die Unsterblichkeit, und mit ihrer Begründung auch diese selbst. Es entsteht also ein so ungeheurer Widerspruch, dafs das ganze System in Frage gerät, und es ist nur zu verwundern, wie man sich mit der blofsen Konstatierung dieses Widerspruchs begnügen konnte, ohne zu versuchen ihn zu lösen. Nach meiner Darstellung ist dieser Widerspruch nicht vorhanden, und ich sehe hierin einen Beweis für die Richtigkeit derselben. Ich habe eben — jedoch nur Platos Lehren folgend — Gott selbst aufgefafst als den *νοῦς*, als die Seele der Welt[437], und daher liegt kein Widerspruch vor, wenn es einmal heifst, dafs die Seele das Prinzip der Bewegung und des Lebens sei, und das andere Mal, dafs diese von Gott ausgehen. Es ist eben die Bezeichnung desselben Dinges mit zwei verschiedenen Namen.

---

[437] Vgl. S. 60, 62.

Nicht zu leugnen ist aber die Schwierigkeit in der folgenden Lehre. Die Seele ist nach Plato auf der einen Seite das schlechthin Bewegte und auf der anderen Seite das Unveränderliche, „das stets gleichmäſsig in demselben Zustande mit sich selbst Verharrende“ [488]. Wie es aber unmöglich ist, sich die unveränderlichen Ideen als Hervorbringer alles Seins zu denken, wenn sie nicht an der Bewegung und dem Werden teilnehmen — darum ist auch die höchste Idee das Prinzip der Bewegung —, so ist es nicht zu erklären, daſs die Seele alles andere bewegen und beleben kann und selbst nicht dem Werden und der Veränderung unterliegt. Man mag ja immerhin annehmen, daſs der Begriff der Bewegung höherstehe als der des Werdens, so daſs wir jedes Werden als eine Bewegung, aber nicht umgekehrt jede Bewegung als ein Werden ansehen [489]. Damit wird aber doch noch nicht die sachliche Schwierigkeit aufgehoben, sich eine Bewegung ohne jede Veränderung zu denken.

Hieraus geht hervor, daſs Platos Ansicht vom Wesen der Seele nicht genug begründet ist. Es ist ihm deswegen aber kein Vorwurf zu machen, denn von keinem Menschen kann man etwas Vollkommenes verlangen. Plato hat viele Schwierigkeiten in diesem seinem Systeme allem Anschein nach selbst erkannt, denn er erklärt, daſs der Mensch unfähig dazu sei, mit unumstöſslicher Gewiſsheit von dem ursprünglichen Leben und Wesen der Seele zu sprechen. „Von ihrem (der Seele) Wesen aber müssen wir dieses sagen, daſs wie es an sich beschaffen sei überall auf alle

---

[488] Phädon 80 B: . . . *ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταὐτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχή.*

[489] Vgl. Deuschle, Jahns Jahrbücher Bd. LXXI S. 176 ff.

Weise eine göttliche und weitschichtige Untersuchung ist, womit es sich aber vergleichen läſst, dieses eine menschliche und leichtere“ [440].

Überhaupt ist es ja nur möglich, die jetzige Erscheinung der Seele (οἷον ἐν τῷ παρόντι φαίνεται), nicht aber ihre eigentliche und ursprüngliche Beschaffenheit zu erkennen (τὴν ἀρχαίαν φύσιν) [441].

Mit dem Leben und der Bewegung, welche der Seele als etwas Wesentliches zukommen, hängt zugleich zusammen ihre Unentstandenheit und daher auch ihre Präexistenz, ihre Wiedererinnerung und ihre Unsterblichkeit, und zwar eine individuelle Unsterblichkeit mit Intelligenz und Bewuſstsein [442].

Was noch der Seele wesentlich ist, ist die in dem vorhergehenden Abschnitt [443] gefundene Unsichtbarkeit.

Was nun die Seele in ihrer Verbindung mit dem Körper anlangt, so haben wir gefunden, daſs bei dieser Verbindung noch zwei andere, sterbliche Teile zur Seele hinzutreten. Jedoch gehören diese niederen Seelenteile, streng genommen, nicht zum ursprünglichen Wesen der Seele [444], welches nur von dem unsterblichen und vernünftigen Teile repräsentiert wird. Daſs die Annahme dieser niederen Seelenteile sich mit Notwendigkeit aus Platos System ergab, haben wir bereits an anderer Stelle [445] dar-

---

[440] Phädr. 246 A: οἷον μέν ἐστι, πάντῃ πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δ' ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος.

[441] Rep. 611 C, D.

[442] Über alle diese Materien haben wir bereits ausführlich an anderer Stelle gehandelt, vgl. S. 85 ff.

[443] Vgl. S. 153.

[444] Man vgl. hierzu S. 109.

[445] S. 121 f.

gelegt. Wir brauchen daher hier über diese für die Seele nicht wesentlichen Teile nicht weiter zu sprechen.

Was nun schliefslich das Verhältnis der Seele zum Körper betrifft, so stofsen wir auch auf bedeutende Schwierigkeiten. Abgesehen von dem schon früher[446] dargelegten Widerspruche zwischen der Lehre des Phädrus und der des Timäus sind auch die platonischen Lehren über den gegenseitigen Einflufs von Seele und Körper nicht widerspruchslos und oft unklar. Einmal steht die Seele herrschend über dem Körper, ist von ihm specifisch verschieden, entwickelt sich unabhängig vom Körper und wird nicht berührt von dem Wechsel und den Veränderungen desselben. Andererseits ist wieder der Einflufs des Körpers auf die Seele so grofs, dafs er sie bis zur Unkenntlichkeit entstellt; und nicht nur auf das Seelenleben des einzelnen ist das körperliche Leben von dem gröfsten Einflusse, sondern auch auf dasjenige ganzer Nationen. In diesen beiden Lehren haben wir einen klaren Widerspruch, für den wir keine Lösung bei Plato finden, denn er hat eine solche gar nicht gesucht. Wenn Plato dem oft benutzten Satz der griechischen Philosophie „Nur Gleichartiges kann aufeinander wirken" genau gefolgt wäre, so müfste er jeden Einflufs des Leibes auf die Seele und umgekehrt verwerfen.

Wenn wir nun noch einmal das in der vorstehenden Abhandlung und besonders in diesem Abschnitte über das Wesen der menschlichen Seele Gesagte rekapitulieren, so erhalten wir folgende Wesensbestimmungen derselben: Die Seele ist etwas Unsichtbares, aus Idee und Materie Gemischtes, welches die Verbindung von Idee und Materie vermittelt. Sie ist das Prinzip der Bewegung, damit aber

---

[446] S. 96.

auch das des Lebens, und darum unentstanden und unvergänglich und auch unveränderlich. Sie hat die Fähigkeit, zu erkennen und zwar mit Vernunft zu erkennen. Sie ist das über den Körper Herrschende, ist jedoch dem Einflusse desselben nicht ganz entzogen.

c. Die Tierseele.

Wir haben schon erwähnt[447], dafs Plato auch die Tiere und die Pflanzen als beseelt betrachtet. Hier beschäftigt uns zunächst die Tierseele.

Wie bekannt besteht die menschliche Seele oder die nach den Gestirnseelen höchste Seele unter den Einzelseelen aus drei Teilen[448], nämlich aus dem *λογιστικόν*, dem *θυμοειδές* oder *θυμός* und dem *ἐπιθυμητικόν*. Von diesen drei Teilen besitzen nun die Tiere nur den *θυμός* und das *ἐπιθυμητικόν*; das *λογιστικόν* ist nicht Bestandteil der Tierseele[449].

Bei dieser Annahme kommen wir aber zu einem merkwürdigen Schlusse. Wir wissen ja, dafs in Tierleiber diejenigen menschlichen Seelen gelangen sollen, welche eines höheren Lebens nicht würdig sind. Da nach dem allgemeinen Gesetze der Vergeltung der Zustand der Seelen nach dem Tode ihrem sittlichen Verhalten in diesem Leben entsprechen mufs, so ist eben das Verhältnis der drei Seelenteile zueinander für jeden Menschen entscheidend in Bezug auf den Zustand, in dem seine Seele nach dem Tode sein wird. Zu dem Geschlecht der Götter gelangt nur der Philosoph[450]. Die Seelen dagegen, in welchen

---

[447] Vgl. S. 81.
[448] Vgl. S. 109 ff.
[449] Rep. 441 B.
[450] Vgl. S. 148.

während ihres körperlichen Lebens einer der unedleren Seelenteile herrschte, wandern in Tiere, welche ihrem Seelenzustande entsprechen. Es ist natürlich, dafs diejenigen, „die sich ohne alle Scheu der Völlerei und des Übermutes und Trunkes befleifsigten, sich in Esel und ähnliche Arten von Tieren begeben“ [451]. „Die aber, welche Ungerechtigkeit, Herrschsucht und Raub vorzogen, wandern in die verschiedenen Geschlechter der Wölfe, Habichte und Geier“ [452].

Wir müssen also hiernach zwei Arten von Tieren unterscheiden und zwar zwei Arten in jeder Gattung, nämlich solche, in denen Menschenseelen, und solche, in denen Tierseelen wohnen. Wie soll man jedoch das verstehen? Vielleicht stammen aber auch alle Tierseelen von früheren Menschenseelen her? So lehrt ja der Timäus [453], dafs sämtliche Tiere aus Menschen entstanden sind, und je nach dem Mafs und der Richtung, in der eine Seele von ihrer menschlichen Bestimmung abgewichen ist, soll sich auch die Beschaffenheit ihres Tierleibes richten, ob sie nämlich zum Vogelgeschlecht gehören solle oder zu den vier- und vielfüfsigen Tieren oder zu den kriechenden oder zu den Wassertieren. Sogar die Gattungsunterschiede der Tiere würden nur aus den menschlichen im Diesseits folgen [454]. Wie sollen denn aber

---

[451] Phädon 81 E: *οἷον τοὺς μὲν γαστριμαργίας τε καὶ ὕβρεις καὶ φιλοποσίας μεμελητηκότας καὶ μὴ διευλαβημένους εἰς τὰ τῶν ὄνων γένη καὶ τῶν τοιούτων θηρίων εἰκὸς ἐνδύεσθαι, ἢ οὐκ οἴει; πάνυ μὲν οὖν εἰκὸς λέγεις.*

[452] Phädon 82 A: *τοὺς δέ γε ἀδικίας τε καὶ τυραννίδας καὶ ἁρπαγὰς προτετιμηκότας εἰς τὰ τῶν λύκων τε καὶ ἱεράκων καὶ ἰκτίνων γένη· ἢ ποῖ ἂν ἄλλοσέ φαμεν τὰς τοιαύτας ἰέναι; ἀμέλει . . . . εἰς τὰ τοιαῦτα.*

[453] Tim. 90 E, 91 A ff.

[454] Freilich werden an anderer Stelle — Tim. 39 E, 41 B, 69 C —

die Tierseelen aus den menschlichen Seelen entstehen, wenn doch gerade der Teil der menschlichen Seele stirbt, der bei den Tieren vorhanden ist? Es könnte nur das λογιστικόν in ein Tier übergehen, denn dieses allein dauert nach dem Tode noch fort, jedoch wird ja gerade das λογιστικόν dem Tiere abgesprochen.

Nimmt man andererseits an, dafs nur die beiden niederen Seelenteile in den Tierleib übergehen, das λογιστικόν aber nicht, so liegt wieder ein Widerspruch mit der sonstigen Lehre vor, denn das λογιστικόν ist das einzig Unsterbliche; wo soll denn dieses hinkommen? Und in dem λογιστικόν liegt ja gerade die Persönlichkeit, und nur die persönliche Seele könnte doch bestraft werden. Und noch mehr. Wenn das λογιστικόν nicht vorhanden ist, so haben wir eigentlich gar keine Seele, denn dieses ist ja eben das Wesentlichste für die Seele[455]. Dem λογιστικόν kam ferner allein die Unsterblichkeit zu; wenn es aber jetzt heifst, dafs die menschliche Seele in Tierleiber geht und zwar ohne das λογιστικόν, dann müfsten auf einmal die niederen Seelenteile unsterblich geworden sein.

Man könnte aber auch sagen, die eigentliche Tierseele allein entbehre des λογιστικόν. Ist dagegen eine Menschenseele in einen Tierleib übergegangen, so ist in diesem Tier eine vollständige menschliche Seele — mit dem λογιστικόν — vorhanden. Darnach würden sämtliche Tiere zerfallen in solche mit eigentlichen Tierseelen und in solche mit menschlichen Seelen[456]. Letztere wären dann in aller Hin-

---

alle Tiere als zu der Vollkommenheit des Weltalls gehörig und als nur zu diesem Zwecke existierend betrachtet.

[455] Vgl. S. 109, 122.

[456] Bei letzteren könnte man vielleicht noch glauben, die mensch-

sicht dem Menschen gleich und nur durch ihren tierischen Leib von ihm unterschieden.

Eine solche Annahme aber entspricht nicht der platonischen Lehre, denn nach dieser entstehen eben alle Tierseelen aus den menschlichen, wobei das *λογιστικόν* der letzteren auf eine unerklärliche Weise verloren geht. Dafs in diesem Fall aber die eigentliche menschliche Seele überhaupt gar nicht in den Tierleib übergeht, hat Plato nicht beachtet.

Wir könnten hier noch verschiedene andere Annahmen aufführen, jedoch wäre es zwecklos. Es entstehen aber überhaupt aus dieser Lehre mehrere interessante Fragen. Es erregt vor allen Dingen unser Erstaunen, wie der Mensch zum Tier werden kann, denn zur eigensten Natur des Menschen gehört die Fähigkeit, Begriffe zu bilden[457]. Der Mensch soll ferner zur Läuterung und Reinigung durch Tierkörper wandern; wie soll aber dieses dumpfe Tierleben, das nur von reiner Sinnlichkeit erfüllt ist, diesem Zwecke entsprechen?

Wenn die Tierseelen ferner von früheren Menschenseelen stammen, sind sie dann ihrem eigentlichen Wesen nach vernünftig und unsterblich? Oder ist dieses — nach der Darstellung des Phädrus — nur mit einem Teile der Tierseelen der Fall, mit dem anderen aber nicht? Wir könnten die Zahl dieser Fragen noch bedeutend vermehren, jedoch wäre das ohne Nutzen, denn eine Antwort auf dieselben finden wir bei Plato nicht, und wenn wir sie von uns aus zu beantworten suchten, so wäre es eben keine

liche Seele befinde sich zusammen mit der Seele des Tieres in dessen Körper; mithin würden in einem solchen zwei Seelen — eine tierische und eine menschliche — sein.

[457] Phädr. 249 B.

Darlegung der platonischen Lehre. Die Dürftigkeit dieser Materie erklärt sich daraus, dafs Plato sich nie eingehend mit ihr beschäftigt hat, denn wir finden im ganzen über diesen Gegenstand nur einige verstreute, flüchtig hingeworfene Gedanken und Aussprüche. Dergleichen in ein System zu bringen, ist unmöglich, denn es folgt ja naturgemäfs Widerspruch auf Widerspruch.

Wir haben aber im vorstehenden sämtliche Gedanken Platos über die Tierseele — soweit dieselben in seinen Schriften enthalten sind — gegeben, und daraus kann man ersehen, was für eine Vorstellung Plato über diesen Gegenstand gehabt hat. Hätte er ahnen können, was für absonderliche Konsequenzen aus dieser seiner Annahme einer Tierseele gezogen werden würden, so hätte er gewifs dieses Gebiet gar nicht berührt oder es eingehender behandelt.

Geführt wurde er zu der Annahme einer Tierseele durch den Gedanken, dafs alles, was lebt und sich bewegt, eine Seele haben müsse[458]. Da er aber bei den Tieren keine Vernunft fand, sondern nur etwas ihr Ähnliches, einen Instinkt, so legte er ihnen eben auch eine Seele, die nur einen Instinkt besitzt, — was ja beim ϑυμός der Fall ist[459] — bei und keine Vernunft. Er bedachte aber nicht, dafs alle Bewegung und alles Leben nach seiner eigenen Lehre nur ausgeht von dem Prinzip der Bewegung und des Lebens, von der höchsten Idee und von der vernünftigen Seele. Daher die unlösbaren Widersprüche, die sich aus der Annahme einer Tierseele im platonischen Sinne ergeben.

Wenn wir das Gesagte noch einmal überblicken, so

---

[458] Vgl. S. 78.
[459] Vgl. S. 111.

können wir bei strengem, logischem Denken die Tierseele überhaupt nicht als eine Seele ansehen, denn ihr fehlt eben alles einer solchen Specifische. Wir müssen daher — entgegengesetzt der allgemeinen Ansicht —, wenn wir die platonischen Gedanken richtig interpretieren, erklären, Plato habe bei den Tieren nicht eine Seele — im eigentlichen Sinne des Wortes — angenommen, denn was er als eine solche bezeichnet, ist eben keine Seele.

d. Die Pflanzenseele.

Wir betrachten in nachstehendem Abschnitt die letzte der platonischen Einzelseelen, nämlich die Pflanzenseele.

Was wir im vorigen Abschnitt über die Annahme einer Tierseele und über diese selbst gesagt, das gilt in noch höherem Maſse von der Pflanzenseele.

Die gesamte Lehre von der Pflanzenseele gründet sich nur auf eine einzige Stelle der platonischen Schriften, auf eine Stelle des Timäus. Diese Stelle lehrt folgendes. Einer von den niedrigeren Seelenteilen und zwar der niedrigste oder das *ἐπιθυμητικόν* kommt auch den Pflanzen zu. Wo nämlich der höhere Teil ist, da muſs man auch immer den niedrigeren voraussetzen, nicht aber umgekehrt[460]. Also auch die Pflanzen sind lebende und beseelte Wesen, weil sie eben eine Seele besitzen, wenn auch dieselbe eine der niedersten Art ist. Sie sind eben lebende Wesen, weil sie am Leben teilhaben[461]. Ihre Seele freilich ist weder der Vernunft noch der Vorstellung fähig, sondern

[460] Vgl. S. 160.

[461] Tim. 77 B: *πᾶν γὰρ οὖν, ὅ τί περ μετάσχῃ τοῦ ζῆν, ζῷον μὲν ἂν ἐν δίκῃ λέγοιτο ὀρθότατα.*

allein der Begierde und der Empfindung; ihre Seele wird nur vom ἐπιθυμητικόν gebildet[462].

Die Pflanzenseele ist auch nur von aufsen bewegt, also nur passiv hinsichtlich der Bewegung. Die Bewegung, die von der Seele ausgeht und zu ihr selbst zurückkehrt, nämlich das Selbstbewufstsein, hat sie nicht[463], und darum können auch die Pflanzen von sich aus den Ort ihres Aufenthalts nicht verändern. Sie sind „unbeweglich und stehen der von ihr selbst ausgehenden Bewegung entbehrend eingewurzelt fest“[464]. Plato sagt freilich nach der Erklärung, dafs den Pflanzen eine Seele zukomme: „daher lebt es denn und ist kein von einem lebendigen Wesen Verschiedenes“[465]. Wir nennen jedoch ein solches Sein nicht „leben“, sondern mit einem gerade von den Pflanzen herrührenden Ausdrucke „vegetieren“.

Dafs die Pflanzenseele in Wirklichkeit gar keine Seele ist, geht aus dem über die Tierseele Gesagten[466] hervor. Es ist daher unnütz, hier nochmals die Unrichtigkeiten der Annahme einer solchen Seele darzulegen. Nur das wollen wir noch erwähnen, dafs Plato eine Wanderung der Menschenseelen durch Pflanzenleiber nicht annimmt[467], und des-

---

[462] Tim. 77 B: μετέχει γε μὴν τοῦτο... τοῦ τρίτου ψυχῆς εἴδους, ... ᾧ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστι τὸ μηδέν, αἰσθήσεως δὲ ἡδείας καὶ ἀλγεινῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν.

[463] ebenda 77 B ff.: πάσχον διατελεῖ πάντα, στραφέντι δ' αὐτῷ ἐν ἑαυτῷ περὶ ἑαυτό, τὴν μὲν ἔξωθεν ἀπωσαμένῳ κίνησιν, τῇ δ' οἰκείᾳ χρησαμένῳ, τῶν αὑτοῦ τι λογίσασθαι κατιδόντι φύσιν οὐ παραδέδωκεν ἡ γένεσις.

[464] ebenda 77 C: μόνιμον δὲ καὶ κατερριζωμένον πέπηγε διὰ τὸ τῆς ὑφ' ἑαυτοῦ κινήσεως ἐστερῆσθαι.

[465] ebenda: διὸ δὴ ζῇ μὲν ἔστι τε οὐχ ἕτερον ζῴου.

[466] Vgl. S. 164 f.

[467] Vgl. S. 145.

gleichen, dafs er die Pflanzenseelen auch nicht aus Menschenseelen entstehen läfst[468]. Wir haben schon an anderer Stelle[469] gesagt, dafs hierin eine Inkonsequenz liegt; denn woraus sollten die Pflanzenseelen eigentlich entstehen? Dafs die Götter sie gebildet haben, ist keine genügende Antwort. An einer Stelle im Timäus sagt Plato ganz unbestimmt von der Selbstbewegung, dafs diese den Pflanzen „die Entstehung nicht verliehen hat"[470].

Ist diese Lehre von der Pflanzenseele — in gleicher Weise wie die von der Tierseele — an und für sich von keiner besonderen Wichtigkeit, so erregt sie doch unser Interesse in hohem Grade insofern, als wir daraus besondere Schlüsse auf das Wesen der menschlichen Seele ziehen können. Wir sehen eben daraus, dafs Plato den einzelnen Teilen der Seele eine selbständige Existenz zuschreibt. Denn der höchste Teil der Seele, das *λογιστικόν*, existiert allein für sich — in der Prä- und Postexistenz —, was sogar seinem Wesen entspricht; der *θυμός* und das *ἐπιθυμητικόν* existieren selbständig, ohne das *λογιστικόν*, in der Tierseele; und das *ἐπιθυμητικόν* sogar allein für sich — in der Pflanzenseele. Aus dieser Selbständigkeit der einzelnen Seelenteile ersehen wir, dafs die von uns bereits früher[471] aufgestellte Ansicht richtig ist, nämlich dafs die menschliche Seele — nach platonischer Lehre — nicht eine Einheit ist, sondern dafs sie nur eine Verbindung von drei verschiedenen Teilen, die für sich bestehen bleiben, darstellt. Wenn Plato auch

---

468 Vgl. S. 145.
469 S. 145.
470 Vgl. vorige Seite Anm. 463 Schlufs.
471 Vgl. S. 123.

selbst die Seele als eine Einheit betrachtet, so sehen wir, dafs die Konsequenz aus seinen eigenen Lehren das nicht gestattet.

3. Der allgemeine Begriff der Seele.

Wir haben bisher die Lehren Platos über die Seele und zwar sowohl über die Weltseele als auch über die Einzelseelen kennen gelernt. Es erübrigt uns nun noch, den allgemeinen Begriff der Seele bei Plato festzustellen, d. h. den Begriff, der alle jene einzelnen Wesensbestimmungen der Seele — sowohl der Weltseele als auch der Einzelseelen — in sich schliefst. Dieses hat uns im nachstehenden zu beschäftigen.

Ich schicke voraus, dafs wir bei Plato genauere Angaben über den allgemeinen Begriff der Seele vergeblich suchen. Wenn wir es daher unternehmen, den allgemeinen Begriff der Seele festzustellen, so kann das nur auf Grund der einzelnen platonischen Lehren und der aus diesen gezogenen Schlüsse geschehen.

Wenn wir aber den Begriff der Seele finden wollen, so kommen hierbei nur die Weltseele, die Gestirnseele und die menschliche Seele in Betracht, denn in den Tier- und Pflanzenseelen haben wir eben eigentlich gar keine Seelen[472].

Was nun die ersteren drei Seelen betrifft, so sind sie ihrem Wesen nach gleich; nur ein gradueller Unterschied besteht zwischen ihnen.

---

[472] Vgl. S. 164 f., 166 f.

Wir haben nun gefunden, dafs die Seele Prinzip ist: sie ist wirkende Ursache und in ihr liegt zugleich auch die Zweckursächlichkeit.

Hauptsächlich gilt dieses beides von Gott, dem höchsten *νοῦς*; in abgeleiteter und sekundärer Weise auch von den Gestirn- und Menschenseelen.

Vor allem ist demnach die Seele das Prinzip der Bewegung, und zwar liegt in ihr sowohl die Kraft der freien Selbstbewegung als auch die, anderes zu bewegen. Diese Selbstbewegungskraft ist das wesentlichste, das substantielle Attribut der Seele. Weil aber die Seele das Prinzip der Bewegung aus eigener Kraft, der Bewegung von sich aus ist, so ist sie damit auch Prinzip des Lebens und alles Werdens.

Mit der Bewegungskraft der Seele hängt auch ihre Erkenntnisfähigkeit zusammen — denn das Erkennen ist ja ein Bewegen[478]. Gegenstand dieser Erkenntnis sind die Ideen, und das gilt auch von der Selbsterkenntnis der Weltseele.

Als Prinzip des Lebens ist die Seele unentstanden — also präexistent — und unvergänglich oder unsterblich.

Insofern die Seele mit dem Körper verbunden ist, sind in ihr drei Teile zu unterscheiden, von den jedoch die beiden mit dem Körper zu ihr hinzutretenden nicht wesentlich für sie sind.

Was schliefslich die Stellung und den Zweck der Seele anlangt, so ist sie das zwischen Idee und Materie Vermittelnde.

---

[478] Vgl. S. 76 f.

Fügen wir noch die Unsichtbarkeit hinzu, so haben wir die der Seele wesentlichen Bestimmungen bei Plato[474].

---

[474] Über die Substanz der Seele ist schon an anderer Stelle gehandelt worden, vgl. S. 60 f., 83, 86 f.

C.

Schlufs.

Zur Würdigung Platos.

Wenn wir hier im Rückblick auf die Darstellung eines Teiles der platonischen Lehre eine Würdigung des Philosophen unternehmen, so scheint das nicht unnütz zu sein Hat sich auch erfreulicherweise in neuerer Zeit das Studium Platos nicht unbeträchtlich belebt und ist auch die Zahl seiner Verehrer und Anhänger in recht ansehnlicher Weise gewachsen, so kann man doch noch oft Urteile hören, die von einer grofsen Unwissenheit in betreff des Wertes dieses Philosophen zeugen. Wenn wir jedoch den Wert eines Mannes verstehen wollen, so müssen wir seine Leistungen betrachten, und daher ist auch für uns die Hervorhebung der Verdienste Platos von nicht geringem Interesse.

Man hört oft die Äufserung: was hat denn Plato so Aufserordentliches geleistet? Wir wissen doch jetzt, dafs so vieles in seinen Lehren falsch und unrichtig ist, und für viele Ansichten können wir jetzt nur ein Lächeln haben. Ja, „jetzt“ können wir das alles. Es ist aber grundfalsch, Plato mit dem jetzigen Mafsstabe zu messen. Goethe sagt: „Wer den Dichter will verstehn, mufs in Dichters Lande

gehn" [475]. Wir verallgemeinern diesen Ausspruch und sagen: Wer einen Menschen in seinen Anschauungen, in seinem Glauben, in seinen Lehren verstehen will, kann das nur, wenn er die verschiedenen Verhältnisse der Zeit und des Landes u. s. w. berücksichtigt, d. h. man kann einen Philosophen — und überhaupt jeden Menschen — nur verstehen, wenn man ihn als ein Glied in der Entwicklungskette der Menschheit betrachtet, wenn man ihn nicht herausreifst aus seinen Verhältnissen, seinen Zeitanschauungen, um ihn auf fremden Boden zu stellen und mit fremdem Mafsstabe zu messen.

Wenn wir aber Plato in dieser einzig richtigen Weise betrachten, dann finden wir, dafs er für die Philosophie Ungeheures geleistet hat; dafs seine Gedanken, solange es überhaupt eine Philosophie geben wird, ihre grundlegende Geltung behalten werden.

Sehen wir jedoch von dem Ganzen ab und betrachten wir ihn nur in seinem Verhältnis zu unserem speciellen Gegenstande, zur Psychologie. Da finden wir denn, dafs er auf dem von früheren Philosophen Gefundenen fufsend mächtig weiterbaut am Bau dieser Wissenschaft, indem er oft Neues giebt und das Alte neu gestaltet.

Von seinen Vorgängern waren als Wesensbestimmungen der Seele angegeben worden ihre Bewegungs- und Belebungskraft, ihre Erkenntnisfähigkeit, ihre Einfachheit und Fortdauer nach dem Tode. Aber diese Bestimmungen standen vereinzelt und ohne inneren Zusammenhang da. Plato erst vereinigte sie, jedoch blieb er hierbei nicht stehen, sondern er sichtete sie, er bestimmte sie genauer und

---

[475] Goethe, Noten und Abhandlungen zum besseren Verständnis des west-östlichen Divans.

klarer und ergänzte und bereicherte sie durch eigene wissenschaftliche Forschung. Besonders überragt er seine Vorgänger durch eine schärfere Scheidung des Wesens der Seele vom Körperlichen. Während nämlich jene seine Vorgänger — ausgenommen Anaxagoras, aber auch er nur unvollkommen[476] — nicht dazu gelangt waren, die Seele grundsätzlich vom Körperlichen zu scheiden, so dafs sie immer stofflich blieb, fafst Plato das Wesen der Seele als durchaus vom Körperlichen verschieden. Damit gewann er aber auch — ein neuer Fortschritt — einen viel höheren und reineren Begriff von der Unsterblichkeit, welche ja unmöglich ist, wenn die Seele stets mit einem Körper verbunden ist. Und daraus ging auch seine wissenschaftliche Begründung der Unsterblichkeit hervor. Während bisher die Unsterblichkeit stets nur Gegenstand des religiös-sittlichen Glaubens gewesen war, versuchte Plato zuerst dieselbe — und auch die Präexistenz — wissenschaftlich zu begründen und auf philosophische Beweise zu stützen.

Ebenso hat Plato zuerst die Lehre von der Weltseele — wenn sich auch ein solcher Begriff schon früher findet — klarer erfafst und zur Erklärung des Seienden benutzt. Anaxagoras hatte ja schon einer schärferen Unterscheidung von Seele und Körper den Weg gebahnt, und Plato selbst erkennt den Fortschritt an, der in der Grundlehre des Anaxagoras, der *νοῦς* sei der Anordner und Urheber von allem[477], liegt. Jedoch benutzte Anaxagoras diesen *νοῦς* nicht bei der Erklärung des Seienden und erkannte in ihm nicht den Grund aller Dinge. Plato dagegen schritt, von Anaxagoras angeregt, weiter und blieb nicht bei dessen

[476] Vgl. S. 9, 10.

[477] Phädon 97 C: *νοῦς ἐστιν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος.*

Gegensatz von Seele und Körper stehen. Anaxagoras hatte eben, weil er keinen Unterschied zwischen Seele und Geist machte, den Gegensatz von Geist und Materie nicht zu bewältigen vermocht. Plato dagegen unterschied Geist und Seele und sah in letzterer das zwischen Geist und Materie Vermittelnde. Dadurch erhielt aber Platos Seelenlehre einen unzertrennlichen Zusammenhang mit den Grundlehren seines Systems[478].

Weil aber die Seelenlehre einen so wichtigen Teil des gesamten platonischen Systems bildet, darum sind die Untersuchungen Platos über das Wesen und Wirken der Seele viel wissenschaftlicher als die seiner Vorgänger, und die ganze Seelenlehre hat einen bedeutend festeren Grund. Die Lehre von der Seele ist die Seele seiner Lehre und durchdringt alle Gebiete seiner Philosophie. Darum ist die Schwierigkeit auch so aufserordentlich grofs, diesen Teil herauszureifsen und für sich zu betrachten.

Ist aber auch die platonische Seelenlehre nicht frei von Unvollkommenheiten, von Unklarheiten und Widersprüchen, die sich vom Standpunkte des Systems selbst ergeben, müfsten wir auch, wenn wir vom Standpunkte der heutigen Wissenschaft ausgingen, noch andere Bestimmungen Platos verwerfen oder bezweifeln, so geschieht damit der Gröfse des Philosophen noch kein Abbruch. Wer hat denn das Problem der Wechselwirkung von Leib und Seele gelöst? Wer hat die Frage nach dem Wesen des Körpers und nach der Art, wie die Seele seine Wesensform ist, genügend beantwortet? Hat nicht von jeher die Philosophie den

---

[478] Daher konnten auch wir nicht umhin, vor der Darstellung der Seelenlehre eine kurze Angabe dieser Grundlehren zu geben. Man vergleiche die Abschnitte über die Idee S. 30 ff. und über die Materie S. 39 ff.

Grundirrtum begangen, Natur und Geist entweder zu identifizieren oder einander schroff entgegenzustellen? Wir sind dahin gelangt zu erkennen, dafs „die Natur der Seele im Grunde nicht hinreichend bekannt ist, um etwas stringent zu beweisen oder zu widerlegen“ [479]. Die Erkenntnis des Wesens der Seele ist eben ein für immer uns verschlossenes Gebiet. Das „Wesen“ der Seele können wir nie erkennen, nur Wirkungen, Äufserungen ihrer Thätigkeit und ihres Lebens, Eigenschaften derselben. Hier sind wir eben — wie Scheffel sagt — gekommen „an jenes End', zu wissen, dafs nichts wir wissen“ [480]. Alles vom Wesen der Seele Gesagte, alles ihre Ewigkeit, ihre Präexistenz und Unsterblichkeit Betreffende kann stets nur Gegenstand des Glaubens sein, nie Gegenstand exakter Wissenschaft.

Wenn wir Plato von diesem Standpunkte aus beurteilen, dann werden wir viele seiner Lehren, die wir sonst ruhig haben gelten lassen, nur als unbewiesene Hypothesen ansehen. So beruht ja beispielsweise die Lehre von der Präexistenz und der Wiedererinnerung — die ja auch die Hauptbeweise für die Unsterblichkeit abgiebt — auf gar keinem wissenschaftlich festen Grunde. Uns fehlt eben in Wirklichkeit jede Erinnerung aus einem früheren Leben, und man könnte hieraus weit eher das Gegenteil beweisen. Desgleichen ist die Behauptung, dafs nur Gleichartiges auf Gleichartiges wirken könne, welche im Altertum allgemein galt und die auch Plato oft benutzt, vollständig unbewiesen. „Die Wechselwirkung zwischen Gleichartigem“ — sagt Meyer [481] — „ist nicht begreiflicher als die zwischen Ungleichartigem.“

[479] Vgl. Anm. 481.

[480] Scheffel, Trompeter von Säkkingen, 129. Aufl., S. 237.

[481] J. B. Meyer, Philosophische Zeitfragen S. 175.

So können wir jedoch nicht urteilen. Und was niemand gekonnt, wie sollen wir das von Plato verlangen?

Das aber ändert noch nichts am Werte Platos. Der bleibt unangetastet. Denn obwohl mehr als zwei Jahrtausende dahingegangen, so geht doch noch heute das meiste, was wir von der Seele wissen, auf Plato zurück. Wir haben in dieser langen Zeit — zu unserer Schande müssen wir es gestehen — verschwindend wenig Neues von der Seele gefunden. Und der Forscher, der sich heute an das Studium des Psychologie macht, mufs stets auf Plato zurückgehen, denn Plato ist der Grund und der Ausgangspunkt der Seelenlehre und wird es bleiben.

Verzeichnis der angeführten Schriftsteller und Werke.

Aufser den im folgenden namentlich angeführten Schriften habe ich noch eine Reihe anderer benutzt, jedoch beschränke ich mich darauf, hier nur diejenigen zu nennen, die im Texte selbst angeführt oder denen Citate entnommen sind, denn von den anderen ist der Inhalt oder das Resultat einer ganzen Abhandlung oder Untersuchung oft in einem Satze zusammengefafst.

Verzeichnis der Citate aus den platonischen Werken.

Die griechischen Citate sind, wie schon bemerkt, der Ausgabe von K. F. Hermann (vgl. S. 178), die deutschen der Übersetzung von Schleiermacher (vgl. S. 179) entnommen.

Sophista:

Symposion:

Theätetus:

Timäus:

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.



Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.



